HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI

El Islam

I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano

CLAUDE
CAHEN

9ª edición



HISTORIA UNIVERSAL

SIGLO XXI

Volumen 14

El Islam

I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano

EL AUTOR

Claude Cahen

Nació en París en 1909. Fue profesor de la Universidad de Strasbourg de 1945 a 1959, y, desde esta fecha, de la Universidad de la Sorbonne. De las primeras publicaciones del profesor Cahen recordaremos, sobre todo, *Le régime féodal de L'Italie Normande* (1940) y *La Syrie du Nord au temps des Croisades* (1940). Después de la guerra se interesa todavía por el tema de las Cruzadas, pero se especializa sobre todo en historia islámica, particularmente historia económica. Redacta los capítulos dedicados al Islam en *L'Histoire Générale des Civilisations* (1953) y varios capítulos de *Une histoire des Croisades* (1955 y 1962). En 1961 publica una edición, corregida y aumentada, de *L'Introduction à L'histoire de L'Orient Musulman*, de Sauvaget. El profesor Cahen es autor de *Mouvements populaires et autonomisme urbain dan l'Asie musulmane du Moyen Age* (1959) y de *Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Égipte médiévale* (1965). Ha escrito numerosos artículos sobre historia económica y otras cuestiones en revistas como *La Revue Historique, Le Moyen Age, Arabica, Journal Asiatique, Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Orientales de Damas.* Igualmente ha colaborado en la redacción de la *Encyclopédie de l'Islam;* desde 1957 es redactor del *Journal of the Social and Economic History of the Orient.* En 1968 apareció su libro *Preottoman Turkey.*
Claude Cahen recibió en 1945 el premio Schlumberger de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

TRADUCTOR

José María Palao

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Julio Silva

Historia Universal
Siglo veintiuno

Volumen 14

EL ISLAM

I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano

Claude Cahen





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

Creative Commons

primera edición en español, 1972
novena edición en español, 1985
© siglo xxi de españa editores, s. a.
en coedición con
© siglo xxi editores, s. a. de c. v.
ISBN 968-23-0009-6 (obra completa)
ISBN 968-23-0900-x (volumen 14)

primera edición en alemán, 1968, revisada y puesta al día por el autor para la edición española.
© fischer taschenbuch verlag gmbh, frankfurt am main
título original: der islam i. von ursprung bis zu den anfängen des osmanenreiches.

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

Indice

La transcripción utilizada en este volumen sigue las normas, recogidas en la revista «Al-Andalus», que establece la escuela de arabistas españoles, y según la cual el alifato árabe se transcribe:
' b t ṯ ŷ ḥ j d ḏ r z s š ṣ ḍ ṭ ẓ ' g f q k l m n h w y
siendo las vocales a, i, u, ā, ī, ū.

En cuanto a la pronunciación de los nombres así transcritos debe tenerse en cuenta que la ṯ equivale aproximadamente a la th inglesa y la ŷ y š a la j y ch francesas respectivamente.

Introducción

En el siglo VII de nuestra Era, hacía ya más de doscientos años que la mitad occidental del Imperio romano y la cultura que éste representaba se habían desplomado bajo los ataques de los germanos. No obstante, tanto el Imperio como su cultura sobrevivían en su mitad oriental helenizada; aun a pesar de los ataques, en Europa, de los nómadas de raza amarilla y de los eslavos, y a pesar de la guerra de Asia, reemprendida una y otra vez contra los sasánidas, herederos de los antiguos Imperios en una extensión que abarcaba desde el mar de Aral hasta el Iraq, incluyendo el Irán. Los persas acababan de ocupar las tierras que se extienden hasta las costas mediterráneas de Siria y Egipto. Y aunque los romanos de Oriente, los llamados bizantinos, habían terminado por rechazarles, ambos Estados se encontraban agotados por el esfuerzo realizado. Fue entonces cuando hizo su aparición el Islam.

El origen y desarrollo del Islam tienen la apariencia de un prodigio. Un pueblo hasta entonces casi desconocido se había unificado bajo el impulso de una nueva religión. En pocos años conquistaría todo el Imperio sasánida y, salvo el Oeste de Asia Menor, todas las provincias asiáticas y africanas del Imperio bizantino a las que luego añadiría la mayor parte de España, Sicilia y, temporalmente, otros territorios de Europa; alcanzaría las fronteras de la India y de China, de Etiopía y del Sudán occidental, de la Galia y de Constantinopla. Los Estados más antiguos se derrumbaban y desde el Syr-Darya hasta el Senegal las religiones establecidas se inclinaban ante la recién llegada, la misma que practican hoy unos trescientos millones de personas. La civilización surgida de estas conquistas iba a figurar como una de las más brillantes y sería, en muchos aspectos, maestra de Occidente, después de haber recogido y vivificado a su vez gran parte de la herencia de la Antigüedad. A lo largo de trece siglos, ya sea en paz o en guerra, la historia musulmana estuvo en continua relación con la nuestra, desarrollándose ambas a partir del mismo fondo originario. Y aunque ambas hayan llegado a ser profundamente divergentes, su comparación no puede dejar de ayudarnos en una labor de mutua comprensión. Por todas estas razones, y no solamente porque, como ocurre con la India y con China, un hombre del siglo XX no puede permanecer ajeno a ninguna de las familias de la

Humanidad, es preciso que la historia del mundo musulmán ocupe en nuestra cultura un lugar considerable; es indispensable que superemos una concepción de la civilización que esté vinculada a pueblos y espacios geográficos privilegiados; que sepamos que antes de Santo Tomás, nacido en Italia, había vivido Avicena, nacido en Asia Central, y que las mezquitas de Damasco y de Córdoba son anteriores a las catedrales de Francia o de Alemania; indispensable olvidar la minusvaloración de que hayamos podido hacer objeto a los pueblos musulmanes contemporáneos en razón a su eclipse, por lo demás quizá pasajero, frente a una Europa cuya cultura y cuyo poderío progresan vertiginosamente. Pero también es preciso que, evitando el exceso contrario, dejemos de ver la historia musulmana a través de los cuentos de las *Mil y una noches,* como si fuese un episodio exótico, extraordinario y definitivamente ido, objeto de una vaga nostalgia, y pasemos a verla como un pedazo de la historia humana, ciertamente distinta, según los lugares y las épocas, pero en su conjunto fundamentalmente una y solidaria.

No obstante, el historiador debe prevenir al lector sobre el hecho de que, hoy por hoy, no puede darse una visión tan exacta de la historia musulmana como de la historia europea. De un lado, y salvo escasas excepciones, no disponemos para el Próximo Oriente de nada equivalente a los documentos de archivo sobre los que se basa la historia de la Edad Media europea sin que pueda suplir esta falta la abundancia de literatura. De otro lado, que se trate de «orientalistas» europeos, por fuerza lingüistas antes que historiadores, y en cuyas preocupaciones inciden más a menudo las condiciones políticas o la curiosidad intelectual «occidental» que la atención a lo requerido por un estudio completo del Oriente; o que se trate de sabios «orientales» que tan sólo hoy empiezan a ser conscientes de las exigencias de una investigación histórica concebida con espíritu moderno. El hecho es que, por ambos tipos de causas, los trabajos históricos sobre Oriente llevan un siglo de retraso respecto a los que se refieren a Occidente. Es preciso tratar de llenar el intervalo que separa los dos postigos de una historia donde no debería caber la distinción entre «orientalistas» y, si se me permite la expresión, «occidentalistas». Pero mientras esto no ocurra, debemos simplemente advertir al lector que la imagen del Islam que vamos a proporcionarle continúa siendo incompleta y, sobre todo, provisional.

1. Los árabes antes del Islam

Si bien el papel que los árabes habían desempeñado en la Antigüedad había sido demasiado marginal para atraer sobre ellos la atención directa del historiador, cuando en el siglo VII se hace obligada esta atención, nos damos cuenta de que no eran ni unos extranjeros ni unos recién llegados. Desde hacía al menos un milenio y medio habitaban la Península Arábiga, a la que su nombre está ligado. No hay duda de que en un pasado remoto aquélla presentaba un aspecto más alegre que en nuestros días, en que está constituida en su casi totalidad por uno de los desiertos más impresionantes de nuestro planeta. Tal vez al principio de nuestra Era el número de oasis era mayor y su aridez menos intensa. En líneas generales, sin embargo, Arabia era ya el país elegido por los nómadas, camelleros de grandes recorridos bastante parecidos a los actuales beduinos, sus descendientes más puros. De todas formas es preciso distinguir del conjunto del territorio, donde sólo se podrían diferenciar los desiertos de arena de las plataformas basálticas igualmente áridas, algunas franjas situadas, al Norte, en las proximidades de Siria y Mesopotamia; al Este, en Omán, y sobre todo el Sudoeste, en Yemen, donde los altos relieves y el contacto con el monzón mantienen una humedad que permite una vegetación y unos cultivos distintos a los del resto de Arabia, excepción hecha de los oasis. Estas tierras favorecidas se veían todavía revalorizadas por obras de regadío, la más famosa de las cuales es la presa de Ma'rib, en el Norte del Yemen.

Se pueden, pues, distinguir, en la sociedad árabe de los primeros siglos de nuestra Era, varios elementos. En el desarrollo histórico que vamos a exponer, los nómadas no tendrán el papel principal; no obstante, constituían la parte más importante de la población. También había una población agrícola en las zonas favorecidas, así como un pequeño número de ciudades agrícolas o comerciales. El historiador del Islam tiene necesidad de conocer esta sociedad no sólo porque el Islam nació en Arabia, sino porque el conocimiento de la sociedad preislámica condiciona el de la sociedad islámica en un grado mucho mayor que en otras civilizaciones. Por una aparente contradicción, de la que deriva una especie de mística racial, así como la necesidad de conocer la lengua y las tradiciones de la

Arabia antigua para comprender los textos sagrados del Islam, los musulmanes no han cesado de considerar el tiempo de la «ignorancia» como la Edad de Oro del arabismo, aquel en el que las virtudes de la raza alcanzaron un desarrollo más decisivo. Por añadidura, la conducta de Mahoma no puede ser comprendida, tanto cuando aprueba ciertas costumbres como cuando condena otras, sin un conocimiento de la sociedad en la que éstas estaban en vigor.

Nuestras ideas sobre la Arabia antigua se están renovando a medida que las investigaciones profundizan en su territorio, mediante el descubrimiento de un número considerable de inscripciones cuyo valor medio, excepto en Arabia del Sur, es escaso, pero cuyo conjunto adquiere gran significación frente a las muy escasas informaciones procedentes de fuentes clásicas, casi todas ellas ajenas a Arabia. Se suele distinguir entre ellas las de Arabia meridional, las del centro (tamudeas), del Norte (safaítas) y, por último, las de las franjas sirio-mesopotámicas (nabateas), redactadas las del último grupo en un alfabeto emparentado con el arameo, que se convertirá en el del árabe clásico, mientras que las los dos precedentes lo estaban en el alfabeto sudarábigo, aunque con dialectos del norte de Arabia. Diversos autores árabes trataron, con el Islam, de redescubrir las tradiciones de sus antepasados, y los datos de la etnografía contemporánea pueden ayudar muy a menudo a su interpretación. Es sobre estas bases sobre las que tenemos que fundamentar nuestras ideas sobre la sociedad en Arabia, en vísperas de la aparición del Islam.

El elemento beduino era, pues, en Arabia el elemento esencial. Organizados en tribus, en el seno de las cuales no concebían ni soportaban otra autoridad que el arbitraje moral de un *šayj* (jeque) elegido, rodeado de notables, los beduinos compensaban su pasión por la «libertad» con una solidaridad tribal que los lanzaba a pequeñas guerras permanentes de tribu contra tribu, por necesidades de venganza o de algara alimenticia; siendo incapaces, por lo demás, de constituir ninguna federación mayor o más estable. Su religión, muy pobre, tenía vagas relaciones con las viejas creencias semíticas: su rasgo más destacado era el terror a toda clase de demonios; el culto, que era elemental, incluía algunas reuniones en torno a piedras sagradas, peregrinaciones que podían combinarse con ferias, como en el caso de las que se hacían en torno a la Ka'ba, en La Meca. A grandes rasgos se podían distinguir las tribus del Sur (yemeníes) y las del Norte (nizaríes, qaysíes); de hecho, las emigraciones habían llevado a numerosas tribus yemeníes hacia el Norte, desbordando a otras comunidades primitivamente

más septentrionales. Estas divisiones no impedían el sentimiento vago de una unidad árabe que una lengua poética común y ya elaborada materializaba. Los poetas, de los cuales quizá sea el más conocido Imru'l-Qays, expresaban los sentimientos populares y cantaban, más que los amores, las hazañas de los hombres del desierto y los grandes «días de los árabes», o enunciaban en fórmulas lapidarias los preceptos de su sabiduría. La autenticidad de sus obras, incorporadas por autores islámicos, es difícil de precisar, pero no se puede negar su importancia.

En las franjas de Arabia había, sin embargo, formas de sociedad más evolucionadas. En el Yemen, muchos siglos antes de nuestra Era, había prosperado el reino de donde la tradición hace venir a la reina de Saba. Más recientemente, en tiempo de los romanos, se fundaron otros principados, como el nabateo de Petra, al este del mar Muerto, o como el de la princesa Zenobia en Palmira, al oeste del Eufrates (siglo III), más efímero pero más ilustre. Por último, en la época bizantina, dos principados de árabes cristianizados, los gassaníes y los lajmies, evolucionaban —no sin ciertas tensiones— el primero en Siria interior, bajo la clientela de Constantinopla, y el segundo al oeste del bajo Eufrates, bajo la de Ctesifón (la capital sasánida, situada sobre el Tigris). Más sintomático fue el hecho de que la tribu de Kinda hubiese logrado en la misma Arabia, en el siglo V, agrupar bajo su égida una verdadera federación, primer signo de un cambio. Por otra parte, en algunas ciudades existían «repúblicas» aristocráticas rudimentarias de grandes mercaderes ambulantes; en particular en La Meca, donde estaba establecida la tribu Qurayš. Y es que el comercio había ido ganando poco a poco la Península Arábiga, ya sea a través del mar Rojo, o bien, dados los peligros que entrañaba la navegación por este mar, por medio de caravanas continentales, en especial del Yemen a Siria, pasando a través del Ḥiŷāz. En torno a Arabia, sasánidas y bizantinos luchaban desde mucho tiempo atrás por arrebatarse unos a otros la soberanía de las rutas comerciales marítimas y terrestres; a las rutas sasánidas que partían del golfo Pérsico se oponían las que los bizantinos, a través del mar Rojo y del Yemen, trataban de consolidar con ayuda de los etíopes. Su rivalidad fue poco a poco introduciéndose en la misma Arabia; en la segunda mitad del siglo VI, los persas lograban imponerse sobre los etíopes, que por un momento habían logrado penetrar en el Yemen, y quizá estas luchas no fueran ajenas a la ruina de las obras de irrigación, a las migraciones que se produjeron como consecuencia de ello y a la inquietud que

alrededor del año 600 reinaba en casi todas las tribus. Las influencias extranjeras penetraban asimismo en Arabia tanto por mediación de los árabes de los confines como por el establecimiento de colonias cristianas y judías, una de las primeras, por ejemplo, en Naŷrān, y una de las segundas en Yaṯrīb, la futura Medina. Así que los árabes no estaban ya verdaderamente aparte, sino sobre los senderos de las grandes civilizaciones. Cierto que los extranjeros con los que se codeaban no eran teólogos y que su fe reflejaba todas las creencias populares de Oriente; pero no por ello dejaban de ser un elemento de novedad en relación con el viejo paganismo árabe. Por otro lado, éste, a ejemplo de otros, iba sin duda sufriendo una paulatina evolución, al tiempo que la inquietud social podía desarrollar un estado de receptividad para las nuevas ideas: ya antes de Mahoma existían *hanīfes* preocupados por una religiosidad más elevada y por una concepción superior de la Divinidad.

Tal era el entorno en que nació Mahoma (Muḥammad).

2. Mahoma

De todos los fundadores de religiones, Mahoma (Muḥammad) es probablemente quien tiene un perfil histórico más acentuado. Sin embargo, no podemos hablar de él con toda la precisión y exactitud que hubiésemos deseado. Conocemos su figura esencialmente a través de dos fuentes a las que tendremos que referirnos de nuevo, pero de las que tenemos que adelantar ahora algo para hacer comprender la naturaleza de las informaciones que nos proporcionan. La primera es el Qur'ān (Corán), que los musulmanes consideran como la Revelación de Dios recitada —éste es el sentido de la palabra— por su Profeta, pero que no fue puesta por escrito tal y como nosotros la conocemos más que después de su muerte, aparentemente con errores y lagunas y en todo caso con un orden de capítulos (Suras) e incluso de versículos, que no puede ser el mismo en el que fueron enunciados; la ciencia moderna se esfuerza por reconstruir un orden probable, siguiendo en ello los esfuerzos de los más importantes doctores musulmanes clásicos. En cualquier caso, el Corán contiene las enseñanzas del Profeta, pero nos proporciona muy pocos datos de los que podemos sacar partido a la hora de hacer su biografía. Nuestra segunda fuente está constituida por el *ḥadīṯ*, la tradición; se trata de palabras o de hechos relativos al Profeta y transmitidos por sus compañeros. Algunos *ḥadīṯs* completan o interpretan las enseñanzas del Corán; otros, sobre los que se basa la biografía tradicional del Profeta debida a Ibn Isḥāq, dan cuenta de los acontecimientos sobresalientes de su vida. Pero muchos *ḥadīṯs*, sobre todo de la primera categoría, fueron modificados o forjados de pies a cabeza (y los doctores musulmanes siempre lo supieron), en el ardor de las querellas político-religiosas de los dos primeros siglos del Islam, para servir de argumentos a uno u otro de los partidos existentes. De todas formas, la extremada fragmentación de los *ḥadīṯs* que pueden ser históricos hace casi imposible la tarea de reunirlos en un conjunto coherente. Dado lo cual, debemos admitir que, si bien Mahoma es una figura histórica, lo que sabemos de ella está indisolublemente mezclado con muchos rasgos que no lo son tanto. Desde un cierto punto de vista, el conocimiento de estos rasgos tradicionales tiene tanta o más importancia que las investigaciones de la imagen histórica del hombre, dado que el musulmán creyente siem-

pre las ha considerado verídicas y que su forma de comprender la figura del Profeta, aunque unas veces llegue a ofuscarnos, otras, en cambio, puede guiarnos hacia una mejor comprensión de lo que fue y significó. Por tanto, nos consideramos justificados, a condición de prevenir de ello honestamente al lector, al hacer un resumen de la biografía de Mahoma que sea una especie de tira y afloja entre la realidad histórica y la ulterior visión del creyente.

Mahoma, que nació en La Meca hacia el año 570, pertenecía a la tribu de Qurayš, pero a una rama en decadencia. Habiendo perdido de muy joven a su padre, madre y abuelos, fue educado por su tío Abū Ṭālib, junto con el hijo de éste, 'Alī. Pronto se enroló en las caravanas de mercaderes que se dirigían hacia Siria. Condujo varias que pertenecían a una viuda acaudalada, Jadīŷa, con quien se casó, aun a pesar de ser ella mucho mayor que él. Siempre sintió por ella un cariño profundo y mientras vivió no tomó otra esposa; le dio siete hijos, de los cuales solamente uno vivió y tuvo descendencia, Fāṭima.

Cuando tenía aproximadamente cuarenta años, Mahoma recibió por primera vez la palabra de Allāh. Preocupado, en un principio, de ser objeto de una intervención del diablo, poco a poco se persuadió de la autenticidad de la Revelación que Allāh le había encargado transmitir a los hombres. Hacia el año 613 empezó a predicar con frases breves, angustiadas, inflamadas, llenas del pensamiento de la cólera divina y de la inminencia del Juicio. Encontró algunos seguidores ardientes entre sus parientes (Jadīŷa y 'Alī), entre algunos libertos de origen extranjero y entre algunos jóvenes o gente de baja condición social. Pero en conjunto tropezó, por parte de los quraysíes, con un escepticismo despectivo y con una oposición basada en el temor a que Mahoma comprometiese las instituciones religiosas o comerciales sobre las cuales basaban su poderío. La vida era penosa para la pequeña comunidad, algunos de cuyos miembros emigraron a Etiopía. Finalmente, el año 622, parece ser que Mahoma se decidió a escuchar la llamada que le dirigían las tribus judías y árabes de Yaṯrib, en busca de un pacificador. Su viaje a la ciudad de éstos, que más tarde tomaría el nuevo nombre de Madīnat (Medina, la Ciudad, sobrentendiéndose: del Profeta), constituye la emigración, *Hiŷra, Hégira,* de la que los musulmanes pronto harían el punto de partida de su nueva Era. De ahora en adelante Mahoma figura en Medina como un pequeño jefe de Estado; las suras se hacen más largas, más consagradas a los problemas de la vida social terrena. Es inútil seguir aquí el relato de todos los episodios, no siempre seguros y claros, que nos aporta la Tradición.

A Mahoma se le planteaba el problema de, sin olvidar su mensaje religioso, hacer que sus compañeros de emigración (los *muhāŷirūn)* viviesen en buena armonía con sus nuevos aliados de Yaṯrīb (los *anṣār),* problema que da lugar a la serie de acuerdos que se ha dado imprudentemente en llamar la Constitución de Medina. También se planteaba el de intentar lograr la unidad de fe: consideraba su Revelación como la culminación de aquella con la que Dios, tiempo atrás, había iluminado a Moisés, y antes que a éste, a Abraham, el antepasado común de judíos y árabes; y es ésta la razón por la que los no musulmanes son propensos a creer que el parentesco (a pesar de las divergencias) entre el Corán y el Antiguo Testamento es debido a las conversaciones que Mahoma y sus amigos tuvieron con los judíos de Medina. Mahoma podía, pues, suponer que se ganaría a los judíos medinenses; pero cuando este esfuerzo se reveló vano, actuó contra ellos con una mezcla de diplomacia y dureza que desembocó, por la muerte o el exilio, en la constitución de una comunidad medinense homogénea.

Por último se le planteaba a Mahoma el problema de proveer a la vida material de esta sociedad, de soldarla moralmente en el combate y de resistir a los qurayšíes, a los que inquietaba la constitución del núcleo hostil medinense, a la espera de poder integrarlos en el nuevo Estado. Los episodios bélicos que la Tradición se complace en relatar con todo detalle continúan en un sentido la vieja costumbre de las «algaras» entre tribus, pero también abren paso a lo que se convertirá en el *ŷiḥād,* la guerra santa. Mahoma no teme, puesto que se trata de combatir al no creyente, violar las treguas sagradas del antiguo culto de La Meca. A la larga, sin que fueran realmente vencidos, los qurayšíes comprendieron que había nacido una nueva potencia con la que se imponía negociar si no querían correr hacia la ruina de su comercio. La tregua subsiguiente permitió a Mahoma reunir en torno suyo un número creciente de tribus amigas y anexionarse algunos oasis, como Jaybar al Norte y Naŷrān al Sur; los tratados de sumisión que se concluyeron con los judíos del primero y los cristianos del segundo de ellos, servirían en cierto modo de precedente a los acuerdos con los no-musulmanes que más tarde seguirían a las grandes conquistas árabes, aunque ya los acuerdos con las tribus mostraban los rasgos de una organización, de una sociedad y de un Estado musulmán. Por último, en el 630 Mahoma pudo entrar en La Meca: el antiguo culto fue abolido, pero los qurayšíes se sometieron y no hubo represalias. Las

adhesiones, por lo menos superficiales, se multiplicaron por toda Arabia cuando murió Mahoma, en Medina, el año 632.

Nos resulta difícil hoy en día apreciar la personalidad de un hombre que por una parte ha sido el fundador de una religión grande y nueva y que, por otra, no por eso está menos enraizado en su tiempo. Para el musulmán clásico, él es el Profeta de Allāh, el intermediario elegido para llevar a los hombres la Revelación, pero que, a pesar de los adornos de tradiciones tardías, no es más que un hombre, ciertamente ejemplar, pero sin ningún carácter divino. Para el historiador, que ya no puede hacer suyas las acusaciones nacidas de antiguas polémicas interconfesionales, ni puede contentarse con pueriles explicaciones acerca de la vocación religiosa por epilepsia, Mahoma aparece como una de esas personalidades superiores que con un ardor y una sinceridad indudables trataron de elevar el nivel de vida moral y de pensamiento de los hombres entre los que vivió, y supo adaptar su mensaje al carácter y a las tradiciones de estos hombres con un sentido de la comprensión y de la organización que debía asegurar su supervivencia. La coexistencia que en él se advierte, de altura de su inspiración y de lucha contra las dificultades humanas y las suyas propias, no puede despertar más que la emoción y el respeto. Ciertamente, algunos aspectos de su existencia pueden molestar de buenas a primeras a un espíritu moderno. La polémica ha insistido reiteradamente sobre la sensualidad del Profeta y las nueve esposas que tuvo después de la muerte de Jadīŷa. Pero, además de que la mentalidad árabe no veía mal alguno en usar de la naturaleza humana tal como Dios la había hecho, es cierto que la mayoría de estas uniones tenían un carácter político y traían consigo la adhesión de un notable o de un clan.

Es bastante difícil separar y resumir claramente el mensaje y la obra de Mahoma tal y como fueron progresivamente elaborados en el transcurso de los veinte años de su vida profética. El Corán, en que se alinean las revelaciones, en nada se parece a un tratado metódico, y los comentaristas antiguos o modernos no siempre han estado de acuerdo sobre el sentido que convenía dar a muchos pasajes. La Revelación que el Profeta, el enviado de Dios, nos da a conocer, es sustancialmente idéntica a aquellas de las que habían sido mensajeros los profetas anteriores, desde Adán a Jesús, considerado como uno de ellos. El Islam, en este sentido, se sitúa, pues, deliberadamente, en la familia de las dos grandes religiones monoteístas que le habían precedido, debiéndose atribuir, sin embargo, las divergencias que existen entre tradiciones similares de la Biblia y el Corán a una alteración de sus escrituras por los judíos y los cristia-

nos; Mahoma, no obstante, es «el último de los profetas», no habrá más antes del fin del mundo, se ha puesto fin a la Revelación.

Allāh, cuyo nombre era conocido antes del Islam como el de la divinidad más fuerte de La Meca, y que significa propiamente «el Dios», es ahora simplemente Dios, antes que nada absolutamente único, y todopoderoso al mismo tiempo que justo. Creó el mundo y el hombre, cuya historia transcurre según un esquema, en suma, bastante próximo al de la Biblia. Sobre la vida humana pesa la preocupación del Juicio y de la Salvación, sin que pueda intelectualmente armonizarse lo que, según las necesidades de la acción, se dijo acerca de la Justicia divina y acerca de la Predestinación, concebida como corolario necesario de la Omnipotencia. Dios comunica a los hombres una Ley que les dicta los deberes que tienen para con El y los unos para con los otros. Diríamos que esta Ley es a la vez religiosa y social, si esta distinción no fuera incluso extraña al Islam. Respecto a Dios, el deber principal es la fe y la sumisión a su voluntad: tal es el sentido de la palabra *islām*, y el que se somete a ella es el *muslim* (musulmán). Dios exige a los hombres actos precisos que, sin embargo, no son nada sin la intención, y que poco a poco, después del retorono a la Meca, se concretan en cinco: la plegaria, a ser posible en común, o más exactamente, pues la palabra traduce mal el árabe *ṣalāt*, una profesión de sumisión, que no se acompaña de ninguna ceremonia de culto, de ningún sacrificio de carácter sobrenatural; la lismona, *zakāt*, primitivamente un acto de solidaridad entre creyentes a la vez que purificación de la riqueza; la peregrinación a la Meca, islamización de la antigua peregrinación pagana; el ayuno del mes de Ramadán inspirado en el ejemplo judío; la guerra santa, obligatoria directamente sólo para aquellos que pueden consagrarse a ella, y que procura la salvación a sus mártires (en el mismo sentido que en griego: testigos).

Con referencia a la ley social, los primeros historiadores modernos de Mahoma creyeron poder encontrar en él un precursor del socialismo. Es un error de óptica. Como todos los fundadores de religiones, Mahoma no predicó una doctrina social, sino una exigencia moral. Sólo subsiste el hecho de que ésta le llevó necesariamente a combatir algunos rasgos de la sociedad que le rodeaba, y pudo por esta razón atraer particularmente hacia él a aquellos que se sentían a disgusto en ella. El sentido fundamental de Mahoma fue el de la comunidad, con todo lo que ésta exige de mutua solidaridad; para el musulmán, aun hoy, el pecado por excelencia es la

ruptura de la comunidad. En sus prescripciones particulares, que no podemos enumerar por el momento, Mahoma abordó la sociedad tal y como la encontró, sin acción revolucionaria; pero ya se tratase de la familia y de la condición de la mujer, o de la esclavitud, o de la vida económica, trató de atenuar los abusos y de establecer mayores garantías de justicia.

Como ha demostrado este último párrafo y lo establece el mismo relato de la vida del Profeta, éste, a diferencia de Jesús y de otros iniciadores de religiones, fue simultáneamente el fundador de una fe y el organizador de un Estado. Cierto que los órganos de este Estado son aún rudimentarios, y en especial sus finanzas, que reposan sobre la limosna voluntaria de los creyentes y el botín de guerra, no son apenas más que una caja de familia. Pero lo esencial es que, por primera vez en la historia de Arabia, un solo hombre hiciera admitir su autoridad a la casi totalidad de sus habitantes. Es esencial también, por contraste con la historia cristiana, en que Jesús, venido durante el Imperio romano, predicó una fe que «da al César lo que es del César», que Mahoma, en el seno de una sociedad ignorante de todo Estado, creara de forma indisoluble una religión y un Estado. Volveremos a encontrar a lo largo de la historia musulmana las consecuencias de esta oposición entre la concepción de dos poderes y una Ley única. Esencial es, por último, que, aunque la tribu subsista, el principio del nuevo Estado, que es la comunidad de religión, le sea exterior y superior.

Se perfilaron, por fin, los rasgos generales del comportamiento de los musulmanes con respecto a los no-musulmanes: para los árabes, a los que en principio se dirige la Revelación, que todavía eran paganos, la conversión o la muerte; para los judíos y los cristianos, que son «Gentes del Libro», es decir, que tienen un texto sagrado auténtico, la alternativa a la conversión es simplemente la sumisión, materializada, entre otras cosas, por obligaciones financieras.

3. La fundación del imperio árabe-islámico

Revueltas y conquistas

Poco faltó para que a la muerte de Mahoma toda su obra se viniera abajo. Nada había previsto respecto a su sucesión. Sin embargo, parece ser que, sin mucha dificultad, los principales compañeros se pusieron de acuerdo para designar en el año 632 a Abū Bakr, y a su muerte, acaecida el año 634, a 'Umar, es decir, dos hombres conocidos por haber estado siempre entre los más cercanos al Profeta, asociados desde tiempo atrás a su acción a la vez que padres de sus dos esposas (Abū Bakr, de su preferida, la jovencísima Ayša), por lo que no se puede considerar el parentesco propiamente dicho como un factor decisivo. Los dos hombres se hacían notar por su piedad y honestidad, y también por su sentido de la acción política. Pero es preciso comprender que su influencia no podía ser de la misma naturaleza que la de Mahoma. Son los vicarios de este último, *jalīfa,* califa, ya no son profetas: la Revelación no se continúa a través de ellos; la Ley ya ha sido dada, y ellos deben aplicarla y regir la comunidad de forma que aquélla encuentre aplicación, pero sin autoridad verdadera para interpretarla mejor que otro cualquiera.

El principal problema, sin embargo, era conservar la adhesión de las tribus. Estas, cuya sumisión era aún reciente y superficial, tenían tendencia a considerar que el juramento hecho a Mahoma no los había comprometido más que hacia su persona, y que muerto éste podían recuperar su libertad tradicional: signo de los tiempos, no obstante, muchas de ellas seguían a «falsos» profetas. Su revuelta, *ridda,* fue dominada en pocos meses por la decisión y la destreza de Abū Bakr, y de los jefes que éste envió contra ellas; pero, sobre todo, su sumisión fue definitivamente ganada y consolidada gracias a la labor de conquista que los dos primeros califas inauguraron y de la que las tribus fueron, al mismo tiempo que los artesanos, a causa de los combatientes que proporcionaron, los beneficiarios, por las inmensas ganancias que les iba a proporcionar casi de inmediato.

La obligación de someter o convertir al infiel se derivaba implícitamente del comportamiento del Profeta en sus últimos tiempos. Pero los destacamentos enviados por él hacia el Norte

nunca habían traspasado las fronteras de Arabia. Abū Bakr y 'Umar sabían evidentemente que existía un Imperio «romano» y un Imperio «persa», y que ambos acababan de enfrentarse; pero seguramente no tenían idea alguna de destruirlos. Fue una auténtica revelación para ellos el comprobar la sorprendente debilidad del adversario, una vez que obtuvieron las primeras victorias que en pocos años extendieron casi hasta los límites del mundo conocido las ambiciones de los musulmanes. Sobre estas debilidades ya hemos adelantado algo. Por un lado, la guerra, aún muy reciente, en que los dos Imperios habían tenido que emplearse hasta el límite de sus fuerzas, había provocado su agotamiento; pero también había otras causas permanentes de debilidad. Sus mismas dimensiones exponían a ambos Imperios a ataques sobre diversos frentes y les obligaban a dejar transcurrir largos períodos de tiempo antes de poder atenderlos todos; la novedad de un verdadero ataque a través de Arabia, frontera que no había tenido hasta entonces una auténtica organización militar, y sobre todo el desapego de los súbditos. En el seno del Imperio bizantino las poblaciones semíticas de Asia y las coptas de Egipto, lejos de haber sido completamente asimiladas y helenizadas, conocían, por el contrario, desde el siglo v, ligado a la difusión del cristianismo, un renacimiento de su propia cultura en su lengua «nacional»; las exigencias del fisco, la impopularidad de los grandes propietarios, casi todos griegos o helenizados, acentuaban las tendencias autonomistas, que con facilidad tomaban forma religiosa: arameos y coptos eran monofisitas, y como tales, perseguidos e importunados por la Iglesia bizantina oficial, sin hablar de otros, los nestorianos, que habían sido desterrados y que se hallaban refugiados en tierra de los sasánidas. Estos, a su vez, habían tenido sus crisis sociales, marcadas en especial por el movimiento de Mazdak en el siglo v; aunque de buena gana habían acogido y protegido a los nestorianos y a los judíos, mal vistos en Bizancio y de los que en consecuencia podía hacer sus aliados, éstos, sin embargo, eran cuerpos extraños en un Estado cuyo elemento dirigente, el elemento iraní, estaba encuadrado en una Iglesia nacional, llamada zoroastra o mazdea; por otro lado, la estructura del Estado seguía siendo bastante elástica y muy grandes las tendencias autonomistas de las aristocracias provinciales. En las fronteras de Mesopotamia y de Siria los árabes eran conocidos, puesto que los gassaníes monofisitas y los lajmíes nestorianos habían constituido allí principados, sin hablar de otros grupos inmigrados en tiempos lejanos; y los habitantes en general los veían con menos malos ojos que a sus mismos amos, más

extraños a ellos. Además, era corriente la idea de que podía haber revelaciones sucesivas en los diversos pueblos, tanto que el anuncio de una revelación entre los árabes no tenía en sí mismo nada de escandaloso. No podía entonces preverse, de una religión aún tan mal constituida, los golpes que ulteriormente daría a las religiones firmemente establecidas. Los Padres de la Iglesia, por esa misma razón, no habían dicho nada acerca del Islam, contra el cual el clero no tenía las mismas armas que poseía contra las viejas herejías.

Los árabes musulmanes no tenían armas ni tácticas extraordinarias; el camello era un excelente transportador de tropas, pero no servía para entrar en combate, y el «caballo árabe» era un lujo excepcional. Su fuerza estribaba en su posición relativamente central con respecto a las distintas fronteras que atacaban y en la disponibilidad casi permanente de sus tropas, seminómadas o voluntarias de la fe. Su fuerza estribaba, también, en el entusiasmo religioso, extendido y reforzado rápidamente entre aquellos que en un principio no lo experimentaron, por el botín, y no sólo por los beneficios inusitados que procuraba, sino porque manifestaba el apoyo de Allāh. Frente a ellos se alineaban tropas pesadas, indiferentes y, en el caso del Imperio bizantino, casi únicamente mercenarias, desmoralizadas además por las querellas intestinas y la hostilidad de las poblaciones.

En estas condiciones, la amplitud y la rapidez de las conquistas arabo-musulmanas dejan de ser un milagro ocasional: no se habrían mantenido si lo hubiesen sido, y a imitación de otros «imperios», se habría derrumbado al cabo de algunas generaciones. El primer país atacado y conquistado fue Siria, hasta Cilicia, comprendiendo, por supuesto, a Jerusalén. Los principales hechos de armas tuvieron lugar durante las luchas por la posesión de Damasco, que había capitulado por primera vez, sin combatir, el año 635, y que fue definitivamente conquistada después de la victoria obtenida por los árabes sobre el gran ejército bizantino enviado por el emperador Heraclio, en las riberas del Yarmuk, afluente oriental del Jordán (junto al lago de Tiberíades) en agosto del año 636. 'Amr llevó a cabo en los meses siguientes la conquista de Palestina y de Jerusalén, adonde vino a rezar el califa 'Umar, mientras Abū Ubayd terminaba la de Siria propiamente dicha, y Jalid, que había llevado refuerzos enrolados en los confines de Iraq reemprendía las hostilidades en este frente. La última plaza bizantina de Palestina, Cesarea, sucumbió el año 640.

En esta fecha hacía varios años que Iraq había sido igualmente conquistado y atacado el Irán. Después de una serie

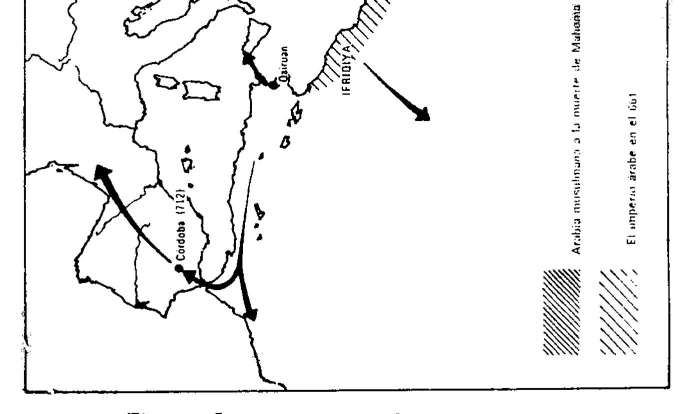
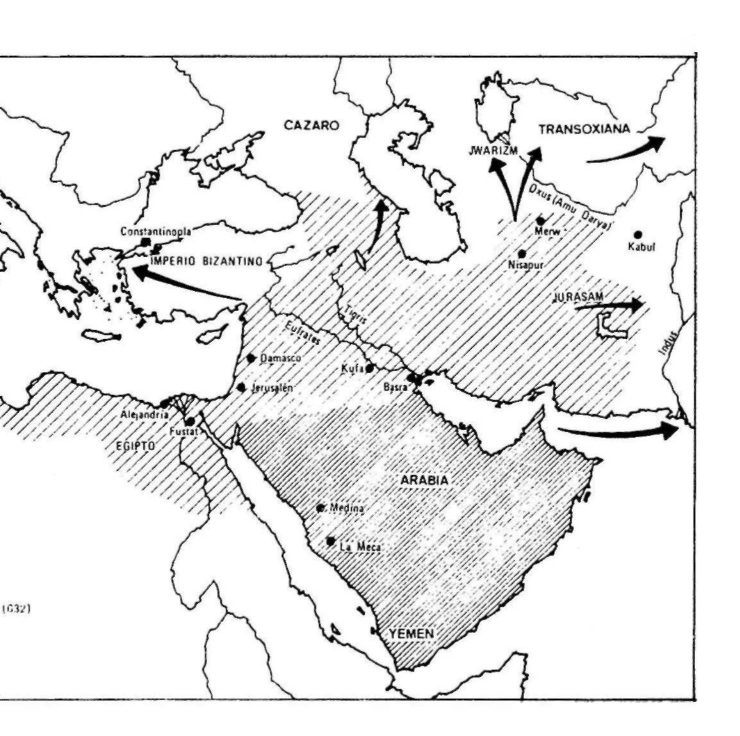


Fig. 1. Las conquistas árabes en el siglo VII



CAZARO
TRANSOXIANA
JWARIZM
Oxus (Amu Darya)
Merw
Nisapur
Kabul
Constantinopla
IMPERIO BIZANTINO
JURASAM
Tigris
Eufrates
Indus
Damasco
Kufa
Jerusalén
Basra
Alejandría
Fustat
EGIPTO
ARABIA
Medina
La Meca
YEMEN
(632)

de escaramuzas fronterizas con diversa fortuna, se obtuvo una victoria decisiva sobre el ejército del šāh-an-šāh Yazdegerd, en Qādisiya (primavera del año 637), y su capital, Ctesifón Seleucida (que debía llamarse bajo los musulmanes Madāin, Las Ciudades) fue conquistada, junto con un botín fabuloso, por grandes contingentes árabes a las órdenes de Sa'd ibn abī Waqqās. Yazdegerd huyó a Irán. Desde las bases que constituyeron en Iraq, los árabes emprendieron la penetración en el Irán (batalla de Nehawend, 642). La extensión y los autonomismos locales retardaron la conquista, pero en ningún momento llegó a organizarse una resistencia general por lo que todo el Irán propiamente dicho estaba sometido cuando el desgraciado Yazdegerd murió asesinado en la provincia extrema de Merw, el año 651. Mientras tanto la alta Mesopotamia había sido ocupada a partir de Siria e Iraq, y la misma Armenia era atacada.

Desde Palestina, 'Amr vigilaba a Egipto. 'Umar dudaba en autorizar la penetración en un país al que resultaría difícil, en caso de derrota, enviar ayuda con rapidez. El ataque comenzó a finales del año 639, y sólo fue interrumpido por los períodos de las inundaciones del Nilo. Su episodio principal fue el sitio de la ciudadela llamada Babilonia (no se confunda con la antigua ciudad del mismo nombre, en Iraq), que controlaba el paso del río por encima del delta; la ciudadela capituló el año 641, siendo, por el nombre de su foso, «fussatun», rebautizada con el nombre de Fusṭāṭ (hoy incorporada al área urbana de El Cairo). A partir de este momento pudo emprenderse la marcha sobre la capital, en aquel entonces Alejandría, gobernada por Ciro (célebre en los anales árabes bajo el nombre enigmático de Muqauqis), sacerdote al tiempo que jefe administrativo; la ciudad estaba desgarrada por las facciones político-religiosas, al tiempo que los bizantinos eran mal vistos por las masas. Capituló después de la muerte de Heraclio (642), y las tentativas bizantinas de recuperarla por mar resultaron un fracaso: Expediciones árabes habían sido ya dirigidas hacia Pentapolis (Cirenaica), al mismo tiempo que hacia el alto Egipto.

La organización de los países conquistados

Más que del detalle de los episodios, algunos de los cuales deberían, sin embargo, conquistar aureola de leyenda, pero de los que es imposible hablar más ampliamente dentro de los límites de un pequeño volumen, es preciso tratar de hacer com-

prender algunos caracteres de estas conquistas y de la organización que las acompañaba. La tradición tiene tendencia a atribuir al califa 'Umar la iniciativa de la mayoría de las instituciones que luego existirán en el mundo musulmán; tal atribución es imposible en muchos casos, pero, por fuerza, la época de las conquistas hubo de ser aquella en que comience a desarrollarse la organización del nuevo orden que resultaría de ellas.

Un primer punto a señalar es que la conquista, en opinión de los habitantes de los territorios conquistados, no rompía la continuidad de su existencia local. Las dinastías habían caído o habían sido elimniadas, pero de ello no se seguía como consecuencia inevitable la transformación de las instituciones que regían la vida cotidiana. La tradición posterior distinguirá con demasiada nitidez, por razones que luego consideraremos, los territorios sometidos «por la fuerza» de los sometidos «por tratado»; en este último caso, que de hecho es el de la mayoría de las grandes ciudades con su provincia, los términos de la capitulación precisaban los derechos y deberes de los habitantes; incluso aunque los textos de las capitulaciones que han llegado hasta nosotros no ofrezcan demasiadas garantías de autenticidad, no hay duda de que representan la concepción que la antigua administración califal tenía del régimen a aplicar. Pero, en realidad, no existe diferencia fundamental entre los casos de capitulación y los otros, porque los nuevos amos siempre conservaron, «grosso modo», todo lo posible del régimen anterior, sin duda por razones políticas, pero sobre todo en razón a la incapacidad en que se hubiesen visto, extranjeros y sin formación administrativa, si hubiesen querido reemplazar el personal indígena y transformar las instituciones. Bien entendido, en la cúspide de la jerarquía social se ponía ahora el ejército ocupante, que tenía su propia organización y que era el beneficiario del trabajo y de los impuestos de las poblaciones, ocupando la misma posición que las aristocracias anteriores: pero esto es todo lo que en un principio sufre transformación. Una conquista, cuyas consecuencias progresivas deberían figurar entre las más considerables de la Historia, comenzó por no tener más que algunas apenas perceptibles.

¿Qué se pide, qué se concede a los habitantes? En Arabia, por supuesto, desde la *ridda,* todo el mundo debía ser musulmán, y, contrariamente a lo que había hecho el Profeta fuera de Medina, pero conforme a lo que allí había hecho, se llega, incluso, a expulsar a todos los judíos y cristianos. Sin embargo, en el resto de los territorios hasta el momento con-

quistados, la idea de una conversión general no parece haber preocupado a los conquistadores. Lo único que se pide es, pues, sumisión, con su protección como contrapartida. Los vencidos conservan una libertad de culto que se ve limitada solamente, en los lugares donde hay musulmanes, por la obligación de evitar las manifestaciones públicas de naturaleza capaz de herirles; conservan asimismo su ley privada. La sumisión se materializaba en el pago de impuestos que variaban según los casos, pero que en general no se habían visto modificados, con respecto al régimen anterior, por el cambio de beneficiario. Por medio de estos pagos, considerados por el musulmán como significativos del reconocimiento de la alta soberanía de la comunidad musulmana, los habitantes conservaban sus propiedades, no pudiendo los árabes establecerse más que fuera de ellas. Estos sólo podían adquirir bienes en el caso de que hubiesen desaparecido sus propietarios o en el caso de bienes del Estado, que revertían automáticamente al nuevo Estado (al menos esta era la tendencia general, aunque en un principio, sin duda, hubiese ciertas vacilaciones en la práctica). A estos pagos se añadían las obligaciones de fidelidad que no tenían virtualidad más que en período de conquista: albergar a los musulmanes, informarles y no informar al enemigo, etc.; y una cláusula, la prohibición de vestirse al modo árabe, comprensible en este contexto (evidentemente los indígenas no se vestían al modo árabe de forma usual), que, más tarde, servirá de precedente de otra interpretación de que volveremos a hablar. Los cuadros indígenas permanecen a la cabeza de sus congéneres, sin duda menos controlados que por los Estados precedentes.

A los árabes, en este momento, les preocupaba su propia organización en función de la guerra y de la expansión que trastorna sus condiciones de vida. El botín es evidentemente un gran elemento de atracción que se añade a la fe y la garantiza. El uso pronto distingue en aquél dos elementos, la *ganīma* y el *fay'*. La *ganīma* es el botín mobiliario hecho en el campo de batalla; en principio no se puede apropiar cada cual de lo que quiera, sino que los jefes hacen un reparto entre los combatientes y se reserva un quinto, según la tradición del Profeta,. El *fay'* engloba todas las restantes cosas que pueden ser adquiridas, es decir, prácticamente el territorio con sus rentas. Aunque no puedan tomarse al pie de la letra las tradiciones posteriormente difundidas, que se refieren a las discusiones relativas a la utilización del *fay'* en tiempos de 'Umar, hay que admitir, sin embargo, que tales discusiones existieron; la mentalidad del beduino le incitaba a desear simplemente el

reparto individual de las adquisiciones entre los combatientes, lo que hubiera significado la imposibilidad «a priori» de toda organización general y de todo Estado. 'Umar y sus consejeros hicieron admitir que el *fay'* era adquirido en beneficio de la entera comunidad, incluso futuro, lo que dará lugar a una elevación del impuesto, como lo hicieron los Estados anteriores, y a utilizarlo para los gastos de la comunidad. Entre éstos, por el momento, el esencial era la paga de las tropas, paga que se añadía al botín. No existía entonces una clara distinción entre combatientes y no-combatientes, ya que, aunque evidentemente no todo el mundo combatía, de hecho todos podían combatir. Sin embargo, había un registro de todos los combatientes y de todos aquellos que de una manera o de otra tenían una situación eminente en el Islam; de este modo nace, de una palabra persa que era ya conocida en árabe, el *Dīwān,* en un principio simple lista de los que tenían derecho a paga, juntamente con el montante de ésta, montante que se calculaba siguiendo una jerarquía ligada a la categoría islámica y no a los servicios militares; a la cabecera figuraba la familia del Profeta, y luego sus compañeros, por orden de la antigüedad de su adhesión, etc., hasta llegar, al final, a las mujeres, los niños e incluso, clientes no-árabes convertidos de antiguo en musulmanes.

Evidentemente no se trata de que los árabes, en esta fase guerrera, se mezclasen con la población y se diluyesen en ella. Por el contrario, se solían establecer en guarniciones. Es preciso, sin embargo, distinguir dos casos: en ocasiones, como en Siria, se instalaron en ciudades preexistentes junto a la población autóctona, sin duda porque el país estaba demasiado poblado y urbanizado como para que fuese posible obrar de otro modo; se observa solamente que los árabes prefirieron, como es natural, las localidades al borde del desierto a las de la costa. En otros casos los árabes fundaron pronto, en la ribera árabe de los grandes ríos que debían atravesar, campamentos permanentes que serían origen de futuras ciudades, los llamados *amṣār* (plural de *miṣr),* donde, a pesar de la rápida afluencia indígena, si bien no lograron mantenerse aislados, al menos constituyeron el elemento fundamental: tales fueron, en tiempo de 'Umar, Baṣra (Basora) y Kūfa, en Iraq, y Fustat en Egipto, bases para las posteriores expediciones que, a causa de la creciente distancia, no podían nutrirse directamente de tropas en Arabia. En Siria, pronto las tropas, administrativa y financieramente, fueron repartidas en cuatro circunscripciones, *ŷund* (plural *aŷnād)* que se correspondían, poco más o menos, con las antiguas provincias bizantinas. No hay vestigios

de una tal distribución en Iraq ni en Egipto, ni «a fortiori», en Irán.

Los árabes tenían evidentemente una rudimentaria organización interna. Los gobernadores de cada provincia, encargados de las poblaciones conquistadas, se ocupaban al mismo tiempo «de la guerra y de la plegaria», entiéndase de los asuntos religiosos; se establecen lugares de culto, ya por medio del reparto temporal de una iglesia con los cristianos, ya por la construcción de edificios aún sencillos; los *'urafa'* (plural de *'arīf)* se ocupan de la administración del ejército; ciertos personajes, que anuncian a los futuros *qāḍīs,* empiezan a ocuparse de los litigios mientras que los «lectores», recordando las palabras de Allāh y de su Profeta, mantienen a su modo el fervor religioso. El califa, a pesar del botín y de los impuestos sigue siendo un hombre sencillo, abordable, que, aun habiendo venido en un cierto momento a Jerusalén, continúa residiendo en Medina, la ciudad del Profeta. De todo ello se deriva, a pesar de un serio control global, una gran autonomía cotidiana para los jefes y gobernadores de los nuevos territorios.

'Uṯmān y 'Alī: El origen de las divisiones político-religiosas

Aunque todavía fuese muy rudimentaria esta organización, aunque fuesen vacilantes las soluciones dadas a los problemas, es evidente que de ella se derivaban, frente a la comunidad de los tiempos del Profeta, profundas transformaciones que afectaban al estilo mismo de la vida, y que, por tanto, daban lugar a difíciles problemas. El asesinato de 'Umar por un esclavo persa (644) tal vez no fue más que un hecho aislado, pero la crisis inevitable iba a estallar con su sucesor 'Uṯmān. La importancia que tienen estos acontecimientos para la subsiguiente historia musulmana, el recuerdo siempre vivo que de ellos conserva la conciencia musulmana, nos obliga a relatarlos con algún detenimiento.

La elección de 'Uṯmān, aunque no fuera un hombre sobresaliente, era natural. Musulmán de la primera época, emparentado por matrimonio con el Profeta, pertenecía además a esa aristocracia qurayšī que, aunque en cierto momento fue relegada a un segundo plano por el éxito del Islam, no dejó de ser la potencia económico-social dominante en La Meca y en Arabia: el profeta no había tenido nunca intención de destruirla, sobre todo desde que se unió al Islam, y la designación de 'Uṯmān, en suma, podía testimoniar esta mutua reintegración.

No es posible sostener que 'Uṯmān no hizo nada por el Islam, puesto que fue él quien hizo redactar la edición oficial del Corán, hasta entonces transmitido a trozos y a merced de la memoria de los individuos. Más tarde se le acusará, o al menos algunos lo harán, de sustituciones o supresiones, pero nada autoriza esta sospecha, y si los modernos pueden evidentemente lamentar que el trabajo no se hubiese hecho como nosotros lo haríamos, tampoco se le puede censurar el haber hecho, por medio de la consulta y del trabajo en común de los mejores compañeros, una edición que a todas luces se hacía necesaria, si se quería salvaguardar la unidad del Islam. El texto de 'Uṯmān es todavía hoy el texto oficial de la comunidad musulmana.

Pero 'Uṯmān se encontró enfrentado a una serie de problemas que otros mejor dotados que él probablemente no hubieran podido resolver mejor: la evolución de las costumbres, en la misma Medina, como resultado del enriquecimiento debido a las conquistas; el reparto de los ingresos procedentes de los impuestos entre las provincias y el Gobierno central (los árabes de los territorios conquistados pedían que todo fuese gastado en su lugar de origen, es decir, en beneficio propio); por último, la cuestión ligada a la precedente, del control de la gestión de los jefes semiautónomos sobre los territorios ocupados. 'Uṯmān se vio obligado a revocar a algunos de ellos, como al ilustre 'Amr dueño de Egipto, y pronto llegaría a la conclusión de que la fidelidad de sus lugartenientes alejados estaría mejor asegurada si les elegía, dentro de lo posible, entre sus parientes: eso fue lo que hizo, por ejemplo, al enviar a Damasco, capital de Siria, a un hombre, Mu'āwiya, con quien nos volveremos a encontrar. Pero se exponía así a la acusación de nepotismo y a un aumento de la oposición de todos aquellos que podían, con razón o sin ella, sentirse inquietos por su carrera. Entre sus enemigos se encontraban en Medina, Ayša, la viuda aún joven del Profeta, y el primo y yerno de éste, 'Alī; en Egipto, 'Amr y otros. Una coalición se formó entre los emisarios de unos y otros, que concluyó, sin que sea posible separar la parte de responsabilidad, intención o azar que en ello hubo, con el asesinato, en condiciones bastante sombrías, del viejo califa mientras rezaba (656).

Impuesto por el partido victorioso al día siguiente del drama, la designación del nuevo califa, 'Alī, no podía presentarse bajo auspicios tan favorables como los precedentes. 'Alī era primo y yerno del Profeta y uno de los primeros musulmanes, y más tarde se subrayará que fue padre de los únicos descendientes carnales de éste, a través de su hija Fāṭima. Nada se puede

aventurar sobre lo que hubiese pasado caso de que Mahoma hubiese tenido un hijo varón, pero en todo caso, lo cierto es que el espíritu «legitimista» estaba muy poco desarrollado entre los árabes: el propio ʻAlī, aun teniendo quizá objeciones a hacer sobre la elección de los califas precedentes, realmente no se había considerado superior a ellos. Lo que en este momento se valoraba en él era, sobre todo, después del hombre valiente que había sido en su juventud, al conocedor, al garantizador de la costumbre, *sunna,* del Profeta, al que, ante todo, preconizaba el respeto inmutable a esta costumbre, al que, en nombre de esta costumbre, había maldecido el comportamiento de ʻUṯmān, al que, por tanto, había podido captar a los descontentos. Aparentemente no había querido el asesinato de ʻUṯmān, pero no lo desaprobó, y conservó en torno suyo a algunos de sus autores aun a costa de aparecer como cómplice. Y no era seguramente un gran hombre de Estado.

Impuesto por un partido, ʻAlī, a diferencia de sus predecesores, no podía ser reconocido por todos; de donde vino la primera *fitna,* ruptura de la comunidad todavía hoy en el ánimo de los fieles de Allāh dolorosa e incomprensible. Por una parte se sublevaron, apoyados por Ayša que detestaba a ʻAlī, los notables qurayšies de La Meca, Talḥa y Zubayr, que arrastraron a Baṣra en su movimiento. Por otra parte todos los que, según la tradición árabe, reclamaban venganza por la sangre del califa asesinado, se agruparon en torno al gobernador de Siria, Muʻāwiya, su próximo pariente, que poseía la ventaja de disponer de los recursos de su rica provincia y de ser un hombre político que había ya dado muestras de ello. La primera revuelta fue aplastada fácilmente, tras la batalla llamada del «Camello» (montado por Ayša), pero ʻAlī se vio empujado a abandonar Arabia y a agrupar sus fieles en torno al otro *miṣr* iraquí, Kūfa, que debía ser durante generaciones el centro de la propaganda ʻalí; así se sentaban las bases del movimiento que debía hacer de Arabia, nido del Islam, una provincia ajena a su desarrollo y pronto recaída en su miseria.

La otra revuelta fue mucho más grave, ya que tras el pretexto de la piedad y la venganza existía también una concepción divergente de la política a seguir y del papel respectivo de Siria, Iraq y Arabia, es decir, una querella de beneficiarios. Se entabló una batalla el verano del año 657 en Siffīn, en el Medio Eufrates, entre Siria y Mesopotamia. Estaba aún indecisa cuando los sirios, en su gesto que se ha hecho célebre; izaron hojas de Corán en la punta de sus lanzas, queriendo significar con ello, ante el escándalo de esta lucha fratricida, que era preciso someterla al juicio de Dios; esto es, respetando

su Ley, confiar la decisión a unos árbitros. La presión de una gran parte de los suyos, convencidos de estar en su justo derecho, obligó a 'Alī a aceptar este procedimiento. Se trataba, estudiando el comportamiento de 'Uṯmān, de juzgar si su asesinato podía ser admitido y si, en consecuencia, Mu'āwiya se equivocaba o tenía razón cuando invocaba su venganza. Sin embargo, en Siffīn, algunos protestaron diciendo que era un sacrilegio poner en mano de hombres el juicio de Dios, y que era necesario, conforme a un versículo del Corán, continuar combatiendo a los rebeldes: mientras se esperaba la solución del litigio, estos partidarios de 'Alī fueron llevados por la lógica de su razonamiento a aislarse de los dos partidos, y de ahí el nombre de *jāriŷíes* (salientes) que les va a quedar a lo largo de su historia. De este modo se perfilaban los tres partidos que, durante siglos, debían compartir el Islam: los *šī'íes* (= partidarios, se entiende de 'Alī o de la familia), los *jāriŷíes,* y aquellos que, por el momento agrupados detrás de Mu'āwiya, son en cierta medida los antepasados de los que, más tarde, se denominaran *Sunníes,* a pesar de ser los partidarios de 'Alī los que se considerarán más impuestos sobre la *sunna.* En verdad estos partidos evolucionaron hacia destinos imprevisibles en 657, pero es en estos hechos donde encontramos su origen, lo que implica la obligación para todos los curiosos de las cuestiones islámicas de tener de todo ello un recuerdo claro. El arbitraje de Adrah, absolviendo a 'Uṯmān, falló contra 'Alī, lo que trajo consigo el que las tropas de Mu'āwiya proclamasen a éste como califa (658). 'Alī, antes de combatirle, consideró necesario tener que reducir a los jāriŷíes, de donde resultó la masacre de Nahrawān, que contribuyó a su descrédito. Poco a poco iba perdiendo terreno, sin que se pueda afirmar con seguridad si Mu'āwiya se lo habría ganado, cuando 'Alī fue asesinado delante de la mezquita de Kūfa por un jariŷí deseoso de vengar a sus hermanos (661). Su muerte aseguró el triunfo de la familia Omeya, de la que era jefe Mu'āwiya.

El período que se cierra el año 660, con el advenimiento de lo que iba a ser una dinastía, es el que la tradición sunní llama el de los cuatro califas «ortodoxos», rechazando las acusaciones contradictorias pronunciadas contra uno u otro de ellos, mientras que los šī'íes y otros se negarán, por el contrario, a reconocer legitimidad alguna por principio ya sea a 'Uṯmān, ya sea a los cuatro sucesores de Mahoma en bloque, y en consecuencia a ninguna de las decisiones y medidas tomadas por ellos. Para nosotros es el período en que las conquistas implican una desproporción tal entre el nuevo y el primitivo mundo del Islam, que una crisis de crecimiento se hacía

inevitable. La experiencia probará que, a pesar de que las conquistas momentáneamente habían perdido su ritmo, no se trataba más que de una crisis de crecimiento, y veremos que en ningún momento los habitantes recién sometidos intentaron aprovecharse de las discordias entre sus vencedores para tratar de sacudirse el yugo: lo aceptaban, pues, o lo que es peor, se consideraban incapaces de sacudírselo.

4. El período omeya (660-750)

Es en el período que corresponde al Gobierno de la dinastía Omeya cuando, se organiza el Imperio nacido de las conquistas arábigo-musulmanas. Por la propia naturaleza de las cosas, un régimen nacido de conquistas evoluciona rápidamente como consecuencia de los cambios en las formas de vida y la mezcla de las poblaciones. Y precisamente por no haber sabido adaptarse suficientemente a las nueve exigencias, es por lo que, cuando llegue el momento, declinará la dinastía Omeya.

Mu'āwiya, llegado a Califa, mantuvo la sede de su poder en medio de sus fieles árabes de Siria, en Damasco, lo que venía a consagrar la desaparición de Arabia del marco de la Historia como si su papel no hubiese sido otro que dar a la Humanidad un Profeta y un ejército, y después hundirse de nuevo en la nada. Las Santas Ciudades, Medina y La Meca, donde se mantuvieron por algún tiempo algunas de las grandes familias enriquecidas por las conquistas y la organización de la peregrinación ya desde este momento, a escala «mundial», conservarán aún una cierta importancia; no obstante, el centro del mundo musulmán se va situando cada vez más lejos de su Arabia natal. Por otra parte, la influencia de los árabes establecidos en Siria, con las tradiciones bizantinas que allí pudieron recoger, triunfa, al menos entre los allegados al califa, sobre la influencia de los árabes de Iraq y las tradiciones sasánidas.

Las nuevas conquistas

Exteriormente, el período omeya es aquel en que se pone termino a las conquistas árabes. Ciertamente todavía se producirán algunas en el siglo IX en el Mediterráneo, y otras a partir del siglo XI en la India, a la espera, en condiciones absolutamente distintas, de las de los otomanos, los mongoles, etc. Pero a pesar de ello, es en la primera mitad del siglo VIII cuando se estabilizan las fronteras de lo que será el mundo musulmán clásico, donde se extenderá su civilización; los países islamizados o conquistados más tarde nunca llegarán a asemejarse al modelo representado por los países musulmanes de esta época.

Las conquistas ya no tienen, sin embargo, el ritmo y la

facilidad de las primeras. Ya no hay posibilidad de sorpresa, las distancias se hacen exageradas, se organiza la resistencia, los conquistadores aspiran al reposo y las dificultades internas producen retrasos. El progreso es, según las fronteras, desigual. Por el lado bizantino, el que interesa más a los sirios, el avance es difícil a consecuencia de las condiciones geográficas de Asia Menor, el carácter de las poblaciones que no son ya semíticas y que, más helenizadas, permanecen fieles al Gobierno de Constantinopla y a causa, por último, de la capacidad de resistencia de éste y de su capital. Cierto que Asia Menor fue varias veces recorrida por expediciones árabes que dejaron en la memoria y la leyenda señales duraderas y tenaces esperanzas. Pero la verdadera ocupación no llegó más allá del Taurus ni de ciertas comarcas de Armenia. Una novedad fue que Mu'āwiya, ayudado por las tradiciones indígenas sirias, organizó una flota de guerra, que intervino en Chipre y en las costas de Asia Menor. De 673 a 677 se organizó incluso una ofensiva combinada, por mar y tierra, contra Constantinopla, pero fue en vano. La ofensiva se repitió en 717-718, sin mayor éxito. Y en 747 una victoria naval bizantina consagraba por cerca de un siglo el dominio cristiano sobre el Mediterráneo. El Imperio bizantino pues, contrariamente al sasánida, subsistía. Cierto que debilitado, tanto más cuanto que había perdido simultáneamente la mayoría de sus posesiones balcánicas, pero todavía prestigioso. Parecía que «Roma», transferida a Constantinopla, era eterna, y recientes trabajos han señalado cómo en los largos períodos de tregua los omeyas, herederos de Bizancio en Siria, colaboraron con aquella en infinidad de planos.

Hacia el Este la progresión había continuado, pero muy a duras penas y detenida durante largos períodos de tiempo. La sumisión del Irán se iba completando, a excepción de la franja sudcaspiana y bajo reserva de la autonomía de muchos de los pueblos montañeses, Kurdos, Daylamitas, Baluches, etc. Más allá del Irán, algunas expediciones, en especial marítimas, partiendo del golfo Pérsico, habían penetrado en la cuenca del Indus sin que las montañas del actual Afganistán fueran atacadas. Al nordeste, más allá del rico Jurāsān, se extendía Transoxiana (término que los árabes iban a traducir por Māwarānnahr), que había visto sucederse a tantas dominaciones (en último lugar las de los turcos y los heftalitas) y entremezclarse tantas religiones (maniqueismo, budismo, cristianismo, nestorianismo, etc.) sin perder jamás su papel de encrucijada comercial entre Europa oriental, Asia occidental y China. La penetración árabe, emprendida sobre todo por Qutayba a prin-

cipios del siglo VIII, no pudo consolidarse más que al precio de reconocer innumerables autonomías locales. Habiendo alcanzado el moderno Syr Darya (antiguo Yaxarta), los árabes se encontraron cara a una posible expansión en China. La batalla de Talas, un año después de la caída de los omeyas, debía marcar por muchos siglos el límite de las áreas de influencia de los dos Imperios, de una y otra parte del Altái.

Hacia Occidente, donde no existía ninguna fuerza con capacidad de resistencia comparable, los éxitos árabes habían continuado más espectacularmente pero para alcanzar, a su vez, un término. Desde Egipto, por Cirenaica y Tripolitania, se llevaron a cabo expediciones sobre la provincia bizantina de Africa (la futura Ifriqiya de los árabes), a partir del califato de 'Uṯmān. Pero la verdadera conquista no fue emprendida hasta finales del siglo VII. En esta provincia excéntrica y no helenizada, la resistencia bizantina era difícil y así caía Cartago hacia el año 696. Los verdaderos adversarios de los árabes fueron los bereberes. Los episodios de la lucha, conocidos sólo por autores posteriores, son difíciles de reconstruir. La voluntad de conquista se manifestó cuando 'Uqba fundó en el interior la ciudad-campamento de Qairuan (éste es el sentido de la palabra), hacia el año 670. Algunos bereberes se sometieron, entiéndase se convirtieron, pero muchos otros, en las montañas, resistieron durante mucho tiempo. 'Uqba, a la vuelta de una incursión que quizá le había llevado hasta el Atlántico, fue muerto, y un extenso levantamiento berebere se produjo bajo el mando de un tal Kosayla. Con importantes refuerzos de Egipto y Siria, en los últimos años del siglo, Ḥasan ibn al-Nu'm aplastó otro levantamiento que se ha hecho famoso, el de la feroz «profetisa» del Aurés llamada la Kāhina.

En general, las poblaciones sometidas no siendo ni musulmanas ni acostumbradas a la guerra, quedaban excluidas «a priori», incluso si eran fieles, de las ulteriores operaciones militares. Sin embargo, se registraron excepciones en el caso de poblaciones fronterizas del norte de Siria (los Mardaitas), en Transcaucasia y en Asia Central. Pareció que para atraer a los bereberes era necesario asociarlos masivamente a las guerras de los árabes. Más allá del Africa berebere, después de una corta travesía, se extendía España, donde el régimen visigodo se hallaba minado por disensiones internas, por la oposición de la costa, en manos de los bizantinos, y por los maltratados judíos. El gobernador de Ifriqiya desligado administrativamente de Egipto, Mūsā ibn Nuṣayr, juzgó posible una invasión. Envió como avanzada a su cliente bereber Ṭārik, quien desembarcó en el lugar llamado desde entonces Ýabal Ṭāriq (Gibraltar) y

venció sin dificultad al rey Rodrigo, que fue muerto. El resto no fue más que un paseo militar que dirigió el propio Ṭāriq y luego Mūsā, que había acudido con un gran ejercicio árabe destinado a encuadrar a los bereberes, a través de casi toda España. El tesoro de Toledo cayó en manos de los vencedores y el Ebro alcanzado y traspasado; únicamente permanecieron independientes de los árabes unos míseros principados adosados a las montañas de la costa septentrional atlántica.

Pero la Historia se repite. Apenas instalados en sus nuevas conquistas, los arabo-bereberes comenzaron a organizar nuevas expediciones. A menudo con la complicidad de las poblaciones pirenaicas invadieron el Sur de Francia ya sea por Narbona o Carcasona, hacia el Este, y por el valle del Ródano, o bien, más directamente hacia el Norte, hacia Garona y Francia propiamente dicha.

Allí, sin embargo, en un país menos de acuerdo con las costumbres árabes, era posible una resistencia. Carlos Martel, el fundador de la dinastía carolingia, salió al encuentro de las tropas musulmanas en una batalla tan famosa como mal conocida, llamada tradicionalmente de Poitiers (732). Aunque se trató de una cuestión fronteriza y aunque las incursiones árabes continuaron durante algún tiempo, se admite que este día marca en Europa occidental, el fin de la progresión islámica.

A menudo se ha hecho hincapié en que las conquistas árabes se habían efectuado, en su conjunto, a lo largo de las mismas coordenadas, en una amplia serie de países que, aun con ciertas diferencias en su relieve, tenían las mismas condiciones climáticas de vida, oasis más o menos extensos adaptados a una agricultura de países cálidos entre desiertos únicamente accesibles a los nómadas. Sin dar al determinismo geográfico un valor exagerado, es cierto que a los árabes les resultaba más fácil adaptarse y combatir en países que no les obligaran a variar demasiado sus costumbres, y donde la simbiosis de las pablaciones se efectuase con mayor facilidad. Más tarde se producirán conquistas musulmanas en otros climas, pero nunca darán como resultado un tipo de sociedad semejante a la del Islam «clásico», del Syr Darya al Atlántico.

La crisis de 680-692

Las conquistas exteriores, a pesar del interés que ponían en ello, no eran la preocupación más apremiante de los califas omeyas. Les acuciaban problemas internos más urgentes o más constantes. Para Mu‘āwiya el mantenimiento de la autoridad

y del orden público no significaba ningún problema real. Guardando para sí el Gobierno directo de Siria, delegó el Iraq, más difícil, a gobernadores fieles pero autónomos (como Ziyad ibn Abīhi, su hermano putativo) que se encargaron de combatir a los jāriŷíes, no por el deseo de aplastar una doctrina en sí misma, sino porque al negarse aquéllos a reconocer como base de la legitimidad de un califa otra cosa que la cualidad de ser el «mejor musulmán», apreciada por el acuerdo de los iniciados, y considerando un deber combatir, en una especie de guerra santa, a los califas «ilegítimos», eran una constante fuente de disturbios, sobre todo en torno a la ciudad de Baṣra. Los partidarios de ʻAlī permanecían en calma de momento, ya que el hijo mayor de aquél, Ḥasan, se había dejado comprar por Muʻāwiya, mientras que los restantes hijos vivían provisionalmente en el retiro de Medina; sólo un pequeño movimiento tuvo que ser aplastado en Kūfa. Pero la situación debía cambiar radicalmente a la muerte de Muʻāwiya (680).

Entre los árabes no existía, ya lo hemos indicado, tradición monárquica. Muʻāwiya había preparado el terreno para su hijo Yazīd, pero éste, bien visto por los hombres cultivados, estaba mal considerado por los pietistas; y de todas formas no dependía de él el que desapareciesen las pretensiones de los que sostenían tener derechos que hacer valer y encontraban que una sucesión era una buena ocasión para ello. Ḥasan había muerto, pero en Medina estaba todavía su hermano menor, el segundo hijo de Fāṭima, Ḥusayn (= el pequeño Ḥasan). Los kufíes le llamaron pero no supieron organizar un auténtico movimiento, y Ḥusayn, que no tenía ninguna de las cualidades de un jefe y confiaba tan sólo en la justicia de su causa, se dejó sorprender con un pequeño destacamento en Kerbela, a la entrada del Iraq, donde, sin que Yazīd participase en ello, halló la muerte (680). Aun siendo tan poco importante militarmente, el drama de Kerbela, donde un descendiente del Profeta había hallado el martirio combatiendo a los «usurpadores» que desde este momento cargaron a su cuenta esta impiedad, conmovió profundamente la sensibilidad de mucha gente de medios más o menos simpatizantes con la familia; confirió al šīʻismo una aureola de sufrimiento que había faltado hasta entonces al Islam; y aun hoy en Irán, donde el šīʻismo se ha convertido en doctrina oficial, dramas populares, comparables a los Misterios de la Edad Media cristiana, rememoran todos los años el recuerdo de Ḥusayn y de Kerbela.

Por el momento parecía tener más gravedad la revuelta de ʻAbd Allāh, el hijo de aquel Zubayr que ya se había sublecado contra ʻAlī, y que representaba a la aristocracia qurayšī

porque, refugiado en La Meca, estaba protegido por la dificultad moral de un ataque contra la Ciudad Santa. Sin embargo, las tropas omeyas obtuvieron una victoria sobre sus partidarios cerca de Medina y, a continuación, pusieron sitio a la Meca, durante el cual, nueva oportunidad para acusar de impiedad a los omeyas, ardió la Ka'ba. Para complicar las cosas, en este momento mueren Yazīd (finales del año 683) y su hijo, todavía niño, Mu'āwiya II (684), de forma que los sirios, y «a fortiori» los demás, no sabían ya a quién obedecer. El problema se complicaba a causa de las rivalidades entre tribus. Hemos visto que existía una división tradicional de las tribus árabes entre yameníes y qaysíes, y unas no menos tradicionales querellas entre ellas. Sin duda su importancia se exageró a través de relatos propagados precisamente en la época Omeya, porque en esta época la importancia de lo que estaba en juego acentuaba la acritud de las rivalidades. A los qaysíes se oponía en Siria y Mesopotamia un partido encabezado ahora por los kalbíes. Mu'āwiya había intentado mantener el equilibrio entre las dos, pero Yazīd era hijo de una kalbí. Por eso los notables del régimen omeya decidieron llamar a Marwān, el viejo gobernador de Medina perteneciente a otra rama de la familia. Proclamado en Damasco, el año 684, debía morir en la misma ciudad el año 685 y ser sustituido sin dificultad por su hijo 'Abd al-Mālik. Este último iba a ser, al tiempo que el primer soberano de la rama marwaní, el segundo fundador del Estado omeya, y ciertamente el mejor de los administradores que poseyera la dinastía.

La labor, a su subida al trono, no era fácil. Ibn Zubayr, claro está, había reforzado sus posiciones e incluido Baṣra en el área de su influencia. Los qaysíes, diezmados en tiempo de Marwān en la batalla de Marŷ Rahit, fueron a partir de aquel momento enemigos sin piedad a quienes se encontraba en todo movimiento dirigido desde Siria hacia el Eufrates. y en Kūfa los šī'íes de nuevo comenzaban a agitarse, mientras que en Arabia y en otros lugares lo hacían los jāriŷíes. Sin embargo, para 'Abd al-Mālik, el hecho de que sus varios adversarios lo fueran a su vez entre si podía ser, si sabía aprovecharse de ello, un elemento favorable.

Los jāriŷíes ni siquiera estaban de acuerdo entre ellos. Algunos, numerosos sobre todo en la región de Baṣra, aceptaban esperar, para sublevarse, una ocasión favorable y vivir mientras tanto en medio de «infieles». Otros, en torno a Ibn al-Azraq, pensaban que a ejemplo del Profeta, era preciso realizar una «emigración» a un terreno autónomo y dirigir desde allí contra los «infieles» todas las expediciones posibles. Se constituyó un

verdadero reino jāriŷí sobre toda Arabia meridional llegando incluso a veces a cruzar el golfo Pérsico, mientras que los Azraqíes propiamente dicho infestaban el Ahwāz (al este de Baṣra) mientras otros lo hacían en tierras de Mosul y en el Irán. Fue en estas regiones donde les combatió el mismo Ibn Zubayr o su hermano, investido del Gobierno de Baṣra, Mus'ab; los jāriŷíes se hallaban debilitados por su propia intransigencia, que apartaba de ellos a mucha gente y les hacía cambiar constantemente de jefes y dividirse entre ellos. Sin embargo, sólo podrán ser aplastados después del restablecimiento de la unidad omeya. Por el momento 'Abd al-Mālik no tiene que ocuparse de ellos, ya que, por debilitar a uno de sus adversarios, incluso le ayudaron involuntariamente.

Contra Ibn al-Zubayr de una parte, y contra los kufíes de otra, es contra quienes debió, sobre todo, emplear sus fuerzas.

En Kūfa, a la muerte de Yazīd, había surgido un nuevo movimiento, el de los penitentes, para expiar el abandono en que se había dejado a Ḥusayn y vengarle: primera aparición de este tema aplicado al caso de los 'Alíes. Pero aún no tenía demasiada fuerza, y los penitentes obtuvieron el martirio al que tal vez aspiraban. Mucho más importante por sus consecuencias es el movimiento de Mujtar, sobre el que conviene insistir tanto más cuanto que, desde aquel tiempo, no sólo difieren profundamente las interpretaciones de los hechos sino incluso el simple relato de los acontecimientos. Es preciso adelantar, aunque tengamos ocasión de volver sobre ello, que la significación de los movimientos político-religiosos de los dos primeros siglos del Islam, sólo nos es dado conocerla a través de las exposiciones que sobre aquéllos hicieron posteriormente hombres comprometidos en las luchas de los partidos de su época e incapaces, en todo caso, de reconstruir el auténtico ambiente de los antiguos conflictos, cuando no lo falseaban a sabiendas. El esfuerzo de reconstrucción que debemos hacer es difícil, y estamos muy lejos de poder afirmar que nuestras actuales conclusiones sean definitivas. Sin embargo, algunos puntos destacan claramente en la historia de Mujtar.

Este, un antiguo servidor árabe de 'Alī, estaba muy lejos de ser un joven cuando las circunstancias le llevaron a lanzarse al escenario de la Historia. Por convicción o ambición, poco importa, lo cierto es que afirmó que ya bastaba de movimientos tímidos y condenados a fracasar antes de haber nacido, en pro de la causa de los 'Alíes, y que la acción y la venganza exigían más energía y organización. Fue el primer auténtico jefe que tuvieron los 'Alíes de Kūfa.

Partiendo de esta voluntad, sacó de ella consecuencias que

equivalían casi a una revolución. Veremos que en torno a los jefes árabes había grandes masas de clientes indígenas, los *mawālī,* entre los que, tal vez, se reclutaban en gran parte las fuerzas de policía, *šurṭa,* la cual, junto al ejército de campaña mantenía el orden en las ciudades de guarnición y en otras. Mujtar se dio cuenta de que ninguna acción de envergadura sería posible si sólo se acudía a los notables árabes de Kūfa, a veces ancianos, vacilantes, de opiniones divergentes y, en todo caso, poco disciplinados: se necesitaba una tropa organizada, entregada a su jefe, que, aunque tenía que luchar por una causa arabo-musulmana, no por eso debía ser reclutada necesariamente entre árabes desde el momento que se trataría de clientes suyos de los *mawālī* precisamente numerosos en Kūfa. Pero su reclutamiento exigía algunas condiciones: la mejora de su situación material, pagas y parte del botín, que podían inquietar a los aristócratas árabes, los que, sin embargo, apenas tenían libertad de elección. El reclutamiento de los *mawālī* implicaba también la introducción, prevista o no, en el movimiento de formas de pensar, de concepciones de prácticas más familiares a los medios indígenas que a los árabes; de ahí ciertas ceremonias registradas con incomprensión y escándalo por los historiadores posteriores. Todo esto, que se desarrollará en múltiples formas, aparece aquí por primera vez a la luz del día.

No obstante, no bastaba con una organización, se necesitaba un pretendiente. Los dos hijos de 'Alī y Fāṭima habían muerto, y no quedaban más 'Alíes que los hijos que éste tuvo después de la muerte de Fāṭima con otras mujeres, y en primer lugar Muḥammad, hijo de una mujer llamada la «Ḥanafí». La literatura šī'í tardía, que no tomará en consideración más que a la descendencia de 'Alī por parte de Fāṭima, deja al margen a Muḥammad; pero ya hemos indicado que la idea de la descendencia a través de mujeres era extraña a los árabes del siglo VII, y, desde el momento en que sólo se daba trascendencia al parentesco a través de los hombres, los hijos de 'Alī, de cualquier mujer que fuese, así como otros parientes del Profeta, se hallaban en un mismo plano de igualdad. Los modernos, que hablan de un relajamiento de las costumbres a causa de que se hubiese recurrido a Muḥammad ibn al-Ḥanafiya desconocen que, por todas las apariencias, el agruparse tras él, una vez desaparecidos sus hermanos, no debía acarrear ningún problema. Al menos, el agruparse en torno a él en tanto que bandera de la familia 'Alī. ¿Era partidario Muḥammad de una sublevación? Los textos no permiten emitir una opinión tajante. Como el propio 'Alī, bajo los primeros califas, podía

pensar que su derecho al Califato no implicaba forzosamente el de hacerse pretendiente a él o el de sublevarse contra la unidad de la comunidad; podía pensar que la prudencia exigía no exponer a la muerte, con acciones insuficientemente maduras y en condiciones difíciles, a todos los hombres validos de la familia. Mujtar proclamó que el Guia, Imām, era Muḥammad; pero la misma reserva de éste, que se hallaba en Medina, y, de todas formas, el secreto de las transacciones, impiden saber a ciencia cierta su posición: no hay duda de que tuvo adeptos convencidos, y de que estuvo en relación con Mujtar, no hay duda, tampoco, de que el califa omeya le tenía por tan poco peligroso que, aplastado Mujtar, dejó que Muḥammad terminase apaciblemente su existencia.

Sea lo que fuese, la sublevación de Mujtar, que le hizo amo de Kūfa y de una parte de Mesopotamia, duró de 685 a 687. Ayudado por su terrible milicia armada de palos, que por esta razón era llamada *kafirkubāt,* a las órdenes de un tal Kaysan cuyo nombre, por desprecio, debía servir ulteriormente para designar a los medios político-religiosos que apelaban a la tradición de Mujtar y de Muḥammad ibn al-Ḥanafiya, persiguió a todos los presuntos responsables de la muerte de Ḥusayn. Fue a Mus'ab b. al-Zubayr a quien correspondió la organización de la lucha contra él. Mujtar fue finalmente aplastado y los suyos y él mismo asesinados con la saña y crueldad que de ordinario siguen a los grandes sobresaltos sociales. 'Abd al-Mālik, sin haber tenido en ello la más mínima parte, se había librado de un enemigo.

Quedaba, sin embargo, acabar con los Zubayríes, quienes no habían buscado poner la mano sobre Siria ni, incluso, sobre Egipto. Fue sólo en 689 cuando 'Abd al-Mālik consideró posible tal cosa, y hasta el año 692 no se obtuvieron los éxitos decisivos, a la vez contra Mus'ab en Iraq, y contra 'Abd Allāh en el Ḥiŷāz. A partir de este momento, si bien está muy lejos de ser restablecido el orden en su totalidad, si bien la deserción de los Qaysíes había estrechado la base del poder omeya, por lo menos el califato ya no tiene rival y se restablece la unidad global del Imperio. Va a ser posible, más que antes, entregarse a las tareas de la adaptación administrativa.

La organización del Imperio. El régimen de los elementos autóctonos

En este esfuerzo, 'Abd al-Mālik sabrá hacerse ayudar por auxiliares notables, de los cuales, Al-Haŷāŷ, el más conocido, fue en su beneficio una especie de dictador en Iraq, temible, sin duda inevitablemente, y un excelente organizador.

Una primera serie de medidas, por parte de este ḥiŷāzí tardíamente venido a Siria que era 'Abd al-Mālik, significó un esfuerzo de araboislamización como nunca se había hecho, y que, quizá, sólo podía haber sido hecho por Mu'āwiya. El esfuerzo se dirige, por una parte, hacia el lenguaje de la administración. Hasta entonces, los servicios de la administración en todo lo que se refería a la población indígena, se habían dejado en mano de funcionarios cristianos indígenas (o zoroastras en Irán), de los cuales el más ilustre fue Sergio, hijo del negociador de la rendición de Damasco y padre de San Juan Damasceno. No desaparecerán en mucho tiempo, pero era preciso que su gestión pudiese ser comprendida por sus amos: 'Abd al-Mālik ordenó traducir al árabe la documentación esencial, sobre todo la fiscal, y utilizar en lo sucesivo el árabe en los escritos administrativos. Los papiros de Egipto demuestran que la reforma no produjo efectos bruscos, pero el movimiento había comenzado, irreversible.

La misma arabización tuvo lugar en los monopolios económicos del Estado. Desde la época bizantina, en particular en Egipto, talleres especiales fabricaban por una parte el papiro, por otra tejidos de lujo conocidos en el mundo arabo-persa bajo el nombre de *ṭirāz;* la producción no había cesado bajo el dominio árabe, o al menos había recomenzado, y Bizancio, que no tenía posibilidad de fabricar nada similar en sus reducidas fronteras, continuaba aprovisionándose de estos productos en Egipto. 'Abd al-Mālik ordenó arabizar e islamizar las inscripciones tradicionales que, hasta entonces, habían conservado su antigua forma: en vano alegó el Basileus que no se trataba de productos de mero consumo interior en los países musulmanes; el papiro, exportado incluso a países cristianos, llevó en adelante inscripciones arabo-islámicas que redujeron ciertamente, pero que no pudieron suprimir, el consumo en Europa o donde faltaran productos sustitutivos.

En fin, reforma capital, la moneda. A comienzos de las conquistas se utilizaron las piezas bizantinas y sasánidas que estaban en circulación. Después se emprendió la acuñación de moneda, pero imitando «grosso modo» los anteriores modelos, incluyendo los dibujos. En realidad reinaba la mayor anarquía

en los modelos en circulación, y en su valor. El esfuerzo de 'Abd al-Mālik se dirigió en tres sentidos: unificar, islamizar, arabizar. Se definió una pieza de oro única, el *dinar,* cuyo peso correspondía a 4 grs., 25 en nuestras medidas, algo menos que el centavo bizantino, y una pieza de plata, el *dirham,* cuyo peso debía ser un 7/10 del precedente, el equivalente a 2 grs., 97 de nuestra medida. Estas monedas llevaban grabadas inscripciones arabo-islámicas sin figuras, de donde procede el nombre, que significa eso, de *manqūs,* bajo el cual los italianos, que lo transformaron en «mancus», aprendieron a conocer el nuevo dinar, por oposición al centavo bizantino. Recientemente se ha demostrado que las determinaciones ponderales que acabamos de citar no son el fruto de un cálculo fortuito sino que corresponden a una voluntad de alimento con las medidas de peso ḥiŷāzíes. En verdad, sería ilusorio creer que desde entonces, las monedas reales correspondieron siempre exactamente a este esquema; pero, al menos, el mundo musulmán estaba dotado de un sistema de referencia al que debía adaptarse lo suficiente como para que, en la opinión internacional hasta las Cruzadas, el dinar, más aún que el «sueldo» de oro bizantino, jugara el papel de patrón de valor que en nuestros días representa el dólar.

Los demás problemas que tuvo que afrontar la administración omeya, con dificultad pueden ser circunscritos en un reino. Clásicamente se contrapone la actitud de la casi totalidad de los omeyas, «reyes» indiferentes a las cuestiones de religión, a la actitud excepcional de uno de ellos, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, que no fue califa más que durante dos años (717-720); en realidad se trata de un contraste que procede de la propaganda anti-omeya de los šī'íes y 'abbāsíes: los omeyas no fueron, en general, indiferentes a la religión, pero en su tiempo tan sólo era motivo de preocupación que siguiesen funcionando las ruedas de la máquina parcialmente heredada de los bizantinos, sin haber reflexionado aún, como debía hacerse más tarde, sobre las exigencias de una verdadera y profunda islamización del régimen; en cuanto a 'Umar, si bien su piedad personal nunca se puso en duda, textos recientemente descubiertos prueban que en su comportamiento administrativo fue mucho menos diferente de los restantes omeyas de lo que durante mucho tiempo se había pensado.

Los principales problemas que se plantearon a la administración omeya surgieron del comienzo, ya muy claro, del gran movimiento de conversiones que en algunos siglos debía convertir al Islam, en algunos países a la totalidad, en muchos de los restantes a la mayoría de los habitantes. Se ha considerado

a menudo inexplicable el hecho de que los adeptos de grandes religiones, evolucionadas y organizadas, hubiesen podido adherirse de este modo a otra religión aún poco desarrollada y, según se creía, menos elevada, y se ha querido ver en ello el efecto de una presión social y de un interés financiero. Sin negar, claro está, la acción de estos factores, veremos que las cosas son, sin embargo, mucho menos simples y que el interés financiero directo no es evidente. De un modo más general, el deseo de integrarse a la clase dominante pudo jugar naturalmente su papel entre los indígenas, pero el mismo deseo no llevó jamás a los cristianos de Occidente a abandonar, por la de los germanos, la fe aún reciente que aquellos profesaban; al contrario fueron ellos quienes integraron a este respecto a sus vencedores. La verdad es que el Islam, incluso en sus comienzos, tenía la misma edad mental que el cristianismo o el judaísmo, si no al nivel de los doctores, al menos sí al de la masa de los fieles, y su carácter más simple podía atraer, por el vigor que ello le confería, a los espíritus cansados de sutilezas teológicas-políticas, sin que, por otro lado, fuese imposible transferir al marco de su nueva confesión, si así lo querían, los problemas de la antigua. La adhesión al Islam traía consigo evidentemente, también la adhesión a su derecho, y, por tanto, un cambio del comportamiento social en determinados aspectos; pero el Islam no significaba para un ex-cristiano la obligación de hacerse inmediatamente polígamo, lo que tampoco podía hacer la masa de musulmanes, y lo que, por el contrario, hacía la aristocracia zoroastra desde tiempo atrás. De otro lado, no debe subestimarse la dificultad de las conversiones que, mientras fueron individuales, separaban al nuevo musulmán de su antigua comunidad y no eran prácticamente realizables más que si el converso encontraba en el marco de la nueva comunidad otro medio de existencia.

La categoría más importante de conversos fue, en la época omeya, la de los *mawālī* (plural de *mawlā*). Por este nombre se conocía a los hombres unidos a un patrón por un lazo de clientela, *walā'*, análogo, en líneas generales, al que habían conocido la mayoría de las sociedades de la Baja Antigüedad; la institución existía, aunque poco desarrollada, en la Arabia preislámica en beneficio tal vez, menos de los notables a escala individual, que colectivamente de las tribus, a las que se unían de este modo individuos que por una u otra razón se hallaban en la circunstancia, entonces inadmisible, de no pertener a una tribu; existía entre los sasánidas bajo una forma quizá más parecida a la clientela germánica; existía, finalmente, en Bizancio, bajo formas más individuales; la interadaptación de

esas costumbres emparentadas no debía plantear ningún problema: con la *walā'* lo único con que nos enfrentamos es con una desmesurada extensión de la costumbre árabe.

Los *mawālī,* que a partir de la primera generación de la conquista se multiplican rápidamente en torno a los árabes, provienen de dos fuentes: hay una parte procedente de antiguos prisioneros de guerra libertados; es preciso comprender que éstos no se hallaban precisamente en la misma situación que los prisioneros hechos en una guerra contra extranjeros, desde el momento en que el país al que pertenecían había sido ya sometido, y su número en lo material, así como su nacionalidad moralmente, hacían difícil conservarlos por mucho tiempo en el estado de simples prisioneros. En general, pues, fueron puestos en libertad; pero ello implicaba, por un lado, la conservación de un lazo de clientela y, de otro, la conversión al Islam, al menos exterior, en un principio. En cuanto a la segunda categoría de *mawālī,* aparentemente menos abundante pero, en muchos casos, de importancia social, comprende a los indígenas que, en todos los estratos de la sociedad y probablemente entre los más elevados, habían contraído libremente un lazo de *walā'* con una tribu y, posteriormente más a menudo, con un notable árabe, de forma que quedara garantizado, en la confusión de la situación, el mantenimiento de su antiguo rango. Naturalmente esta *walā'* implicaba también la conversión, fuera sincera o no.

Es fácil comprender que, al ser los árabes, de momento, un ejército acampado en las ciudades de guarnición, es sobre todo en estas ciudades donde se produce la afluencia de *mawālī.* Cada notable se rodea del mayor número posible de ellos para que le sirvan, para darse importancia social, entiéndase para halagar su vanidad. Este provee, en mayor o menor grado, a su manutención. Pero cualquiera que fuese este lazo personal, en las grandes ciudades se constituyó, forzosamente, una especie de clase social integrada por *mawālī* con un espíritu propio, como lo observamos en la Kūfa de Mujtar. Sus *mawālī* permiten a los jefes practicar una «política», puesto que están ligados a él, que no podrían imponer de la misma forma a los árabes, libres e iguales. Más cotidianamente es la experiencia de los *mawālī,* ante la inexperiencia de los árabes, la que permite a aquéllos dirigir los negocios indígenas y es, pues, entre ellos donde se recluta a la mayoría de los funcionarios, agentes, etc., a la espera de que la necesidad de comprender su nueva religión, con su propia mentalidad, les lleve a hacer una contribución decisiva al desarrollo mismo del Islam.

Hubo, claro está, *mawālī* de todas las razas: hubo, por ejem-

plo, bereberes de Africa del Norte, pero en conjunto es entre los antiguos súbditos de los sasánidas, sobre todo iraníes, donde tienen su origen la mayoría. La razón de ello no estriba solamente en las tradiciones propias de estos hombres, sino en la extensión del país y en el hecho de que, contrariamente a lo que ocurría con los bizantinos, no podían refugiarse en ningún sitio; lo que les inducía, naturalmente, a buscar su salvación en la aceptación de la *walā'*. A tal punto que, en los relatos comunes, cuando se habla de *mawālī* se sobrentiende casi que se trata de iraníes. Este hecho es sumamente importante si se quiere valorar el papel de estos *mawālī* en la evolución de la sociedad y de la cultura arábigo-musulmana: cualquiera que haya sido la aportación de otras civilizaciones, la aportación iraní es ciertamente la más importante.

Es preciso, sin embargo, evitar ciertos errores de interpretación. A menudo se contempla a los *mawālī* como intermediarios entre las culturas indígenas y el arabismo En un amplio sentido, en verdad lo fueron; pero es preciso no olvidar que se trata, a pesar de todo, de hombres integrados en una nueva sociedad, separados de su medio primitivo, que, de grado o por fuerza, hacen el juego de la arabización y de la islamización, y que no pueden, pues, considerarse como intérpretes de los medios aún ligados a su vida tradicional y cerrados al Islam —los cuales, en la época omeya, son todavía mayoritarios—. De todas formas, la historia de Mujtar nos da una clara muestra del peso que desde entonces podían tener.

Otra categoría de problemas, en que interviene también la cuestión de la conversión, viene dado por el régimen de las tierras. Sin entrar en detalles sobre las instituciones fiscales, que serán expuestas ampliamente en su momento, es preciso trazar ahora algunos de sus rasgos más sobresalientes. Las tierras, en el momento de la conquista, podían dividirse a grandes rasgos en dos categorías: por una parte, las que se habían dejado a disposición de sus antiguos propietarios cuando éstos se encargaban de asegurar la explotación de las tierras y a condición de pagar el impuesto sobre la renta de la tierra, *jarāŷ;* de otra, las tierras que el nuevo Estado heredaba de los bienes de los antiguos Estados o de los propietarios privados desaparecidos. De estas tierras, el Estado guardaba una parte bajo su dominio directo y repartía lo restante en parcelas, *qaṭī'a* (plural *qaṭāi'),* que concedía en arrendamientos de tipo enfitéutico, prácticamente en casi propiedad, para beneficio de los notables responsables de su explotación. La posesión de tales dominios, *day'a* (plural *diyā'),* no sustraía de ningún modo al poseedor del control de la administración central, no le con-

vertía en absoluto en un señor «feudal», como se ha dicho a menudo, y debía pagar el impuesto que todo musulmán pagaba sobre sus propiedades, en particular las que tenía desde antes del Islam, en Arabia, al margen de toda distribución del Estado. La única diferencia era que este impuesto, considerado como parte de la *zakāt* aplicada a los bienes territoriales, era un «diezmo» y no, como el *jarāŷ* de los súbditos no-musulmanes, un impuesto calculado sobre una tasa muy superior; la renta del poseedor consistía en la diferencia entre estos impuestos debidos al Estado, y relativamente bajos, y las contribuciones pagadas por los aparceros que cultivaban la propiedad, del orden, estas últimas, del *jarāŷ*.

Esto sabido, ¿qué ocurría si un no-musulmán se convertía? A primera vista, cabría pensar que una tal conversión podía producirse debido a la atracción del aligeramiento fiscal, debido al paso del régimen del *jarāŷ* al diezmo. Pero, en realidad, tal paso era por lo general imposible, ya que el nuevo régimen había heredado de los antiguos el sistema de responsabilidad colectiva de las comunidades rurales ante el fisco, y el montante del impuesto debido por una de ellas no se veía modificado por razones individuales. Prácticamente, pues, la conversión al Islam, o bien no tenía ningún efecto material para el converso (y la reprobación moral del medio ambiente hacía poco frecuente este caso), o bien, mucho más corrientemente, el converso iba en busca de sustento a otros lugares y abandonaba su porción de tierra comunal a los campesinos que permanecían en ella y aseguraban su explotación en condiciones ordinarias. Se deduce de ello que, si en cierto sentido la atracción de las ciudades arábigo-islámicas pudo jugar un papel, en sentido contrario la resistencia campesina debió hacer que se desistiese de estos abandonos que pesaban sobre la comunidad. Mientras que fueron poco numerosos, el fisco no tenía por qué inquietarse; debió hacerlo, por el contrario, desde el momento en que su frecuencia iba a comprometer, incluso, el cultivo de las tierras y en consecuencia su rendimiento fiscal.

Esto fue lo que ocurrió en algunos países desde finales del siglo VII. En Egipto sobre todo, los campesinos huían de sus pueblos con la esperanza de que, al no estar registrados en ningún lugar, podrían eludir los impuestos durante algún tiempo; era una vieja tradición copta de la época bizantina y en ella no se trataba de la conversión. Pero en Iraq tuvo lugar una verdadera deserción de las tierras, unida a conversiones. ¿Qué debía hacerse? El terrible Al-Haŷāŷ enviaba de nuevo, pura y simplemente, a su pueblo a todos aquellos a los que podía coger con prohibición de convertirse: conclusión eviden-

temente paradójica a los ojos de un espíritu piadoso y que pronto haría decir a 'Umar b. 'Abd al-Azīz que Dios le había puesto en su lugar como misionero y no como recaudador. Esta conclusión era inadmisible, pero no menos lo hubiese sido cualquier otra que, cuando empezaban a menguar las conquistas, hubiese privado al fisco de una parte de sus ingresos. En condiciones que ignoramos, se iba hacia una solución que, en principio, era sencilla, pero que en la práctica era difícil de llevar a término. Se estableció una división entre la tierra, adquisición definitiva de la comunidad musulmana, y que al no poder cambiar de condición debía pagar siempre el *jarāŷ,* cualquiera que fuese la calidad de su poseedor, y el hombre, que en el caso de convertirse debía sacar de ello el correspondiente beneficio financiero; se distinguía, pues, entre el impuesto que versaba específicamente sobre la tierra, el *jarāŷ,* y el que se establecía sobre la persona, la capitación, la *ŷizya;* este último debía desaparecer en caso de conversión, pero el Estado no debía perder en ello necesariamente, puesto que era sustituido por la *zakāt*. La distinción no acarreaba dificultades técnicas en los países en que la tradición fiscal heredada de los regímenes precedentes conocía algo análogo; pero éste no era el caso general, y parece ser que fue preciso esperar al período 'abbāsí para llegar a una verdadera unificación de los regímenes. El nuevo, si disminuía el atractivo fiscal de la conversión, al menos la permitía sin emigración y colectivamente.

Si los grandes propietarios indígenas que permanecieron en su lugar de origen no fueron desposeídos, lo cierto es que, a grandes rasgos, una nueva aristocracia venía a sustituir a la antigua, de diferente raza, pero sin que ello significase un auténtico cambio para los sometidos. Lo que a veces se ha dicho sobre la emancipación de los campesinos a través de la conquista árabe no puede ser constatado en la práctica. Los aparceros cambiaron de amos, no de condición. La único que se hace notar es un cambio en la orientación de los esfuerzos por revalorizar las tierras. Las cosechas de Egipto, en lugar de alimentar a Constantinopla, son llevadas, gracias al canal de Trajano excabado por orden de 'Amr, a las ciudades santas de Arabia. Los nuevos amos, amantes del desierto, sienten predilección por los dominios que lo bordean, en los que amplían las obras de irrigación; se han descubierto numerosas ruinas de «palacios omeyas» (pues, naturalmente, son sobre todo los miembros o los próximos de la dinastía quienes se benefician de las más amplias concesiones). En todas partes los califas y sus gobernadores tratan, desde la época Omeya, de restablecer o completar los antiguos sistemas de canales: es carac-

terístico que esta política, por ejemplo del califa Hišām (724-743), suscite quejas en Iraq, debido a los trabajos a los que se obligaba a hombres que no serían después los beneficiarios. La Gūṭa de Damasco, como es natural, fue particularmente cuidada.

Arte y literatura

Como algunos de sus predecesores árabes, pero a escala de herederos de los césares o de los cosroes en que se habían convertido, los omeyas fueron en diversos aspectos grandes constructores y su obra merece especial interés a pesar de lo poco que queda completamente intacto, ya que posee un sello característico que más tarde desaparecerá. Claro está que en ciertos aspectos el Islam implica nuevas concepciones: una mezquita no es lo mismo exactamente que una iglesia. De todas formas, lo que sorprende es, junto con los poderosos medios de realización empleados, su continuidad con respecto al arte imperial de Bizancio o de Ctesifón, así como de las realizaciones provinciales de Siria. Esto es cierto respecto a las mezquitas, que se inspiran en la basílica tanto como en las torres de plegaria de Medina, y con más razón se puede decir lo mismo de los palacios; además los obreros eran indígenas apegados a sus técnicas hereditarias cuando no eran especialistas pedidos en tiempos de paz al emperador de Constantinopla. El arte del mosaico, que desaparecerá del Islam ulterior, es todavía floreciente.

En estas condiciones aparecen, por no citar más que los monumentos famosos por uno u otro concepto, la mezquita de 'Amr en Fusṭāṭ, las que hizo edificar 'Abd al-Mālik en Jerusalén (para hacer resaltar el valor sagrado de esta ciudad, cuando la revuelta de Ibn Zubayr impedía la peregrinación a La Meca), a saber, la Qubbat al-Ṣajra (Cúpula de la Peña), llamada equivocadamente mezquita de Umar, y su vecina, la mezquita al-Aqṣā; algo posteriores, la de Medina y la gran mezquita de Damasco, que venía a reemplazar a la antigua basílica de San Juan Bautista. No menos ilustre, la primitiva mezquita de Qairuan, que ya no existe, lo mismo que las de los *amṣār* de Iraq.

Los restos de los palacios omeyas están mucho peor conservados. Son especialmente conocidos los de Mšatta, cuya atribución, sea a los árabes ante-islámicos, sea a los omeyas, dio lugar a largas polémicas hoy concluidas a favor de estos últimos; los de Qasr al-Jayr al-Garbi y de su homónimo al-Šarqī (el occidental y el oriental); los de Jirbat al-Mafjar, etc., que han sido

descubiertos, entre otros, por recientes excavaciones. Volveremos a tratar más adelante sobre los caracteres artísticos de estas realizaciones que aquí solamente se evocan como elementos de la política omeya.

Los califas omeyas no se interesaron menos por la literatura y la vida espiritual de su tiempo, al menos, por algunos de sus aspectos. Pero a este respecto, el contraste con el arte es total. Mientras que la herencia árabe propiamente dicha era en arte, con motivo, casi nula, en las letras la tradición árabe por un lado y la aportación islámica por otro, son decisivos. La poesía beduina está aún de moda, nostálgicamente, en las cortes de los príncipes desde luego nada beduinos en cuanto a su género de vida, a tal punto que es imposible prácticamente distinguir a ciencia cierta lo que es auténticamente preislámico de lo que data de las primeras generaciones del Islam; sin embargo, nuevos temas se unen a los antiguos: elogios de los príncipes que pagan al poeta, descripciones de la vida ciudadana, luchas de partidos. Tres hombres son especialmente conocidos en esta poesía de la época omeya: el árabe cristiano sirio al-Ajṭal, y los musulmanes rivales Ŷarīr y Farazdaq. Aparece también una poesía amorosa, tanto beduina y casta, como la que la leyenda atribuye al «Loco por Laila», tanto licenciosa, en Damasco y, aparente paradoja, en las ciudades santas e incluso en el Hiŷāz. La prosa no sobrepasa la infancia, pero el instrumento se forja a través de la actividad tanto en los transmisores del *hadīṯ* como de los administradores —dejando aparte, naturalmente, el monumento intermedio que constituye el Corán—. En este aspecto, el contacto con la tradición de los indígenas es aún muy débil. Los indígenas y sobre todo sus iglesias, continúan una vida intelectual propia vuelta completamente hacia las fuentes antiguas: San Juan Damasceno, alto funcionario omeya, antes de ser monje en San Sabas de Jerusalén, fue el mayor teólogo bizantino de una época en que en Bizancio, a pesar de la querella de las estatuas (Iconoclastas), no abundaban precisamente los teólogos, y es en griego, claro está, en la lengua en que aquél escribe.

5. La evolución espiritual de mediados del siglo VII: La «revolución 'abbāsí»

Dominadas las revueltas de Mujtar y de Ibn Zubayr, el poder omeya parecía haberse consolidado y, durante cincuenta años, así fue. Luego, hacia el año 740, vemos cómo súbitamente se originaron nuevos problemas, fruto de una soterrada agitación, que en diez años provocarán la ruina de la dinastía; lo que implicará no solo una sustitución por otra, sino lo total transformación del régimen. Ciertamente las disensiones internas de los últimos representantes de la dinastía, después de la muerte de Hišām (743), facilitaron y apresuraron la catástrofe del período 749-750, pero la transformación no hubiese sido tan profunda si sólo hubiese sido debida a la incapacidad de algunos individuos. Lo cierto es que los acontecimientos no han tenido siempre la misma interpretación y que, aún ahora, ésta no puede darse como definitivamente establecida; pero, al menos, podemos trazar las líneas más sobresalientes de los acontecimientos y citar los más conocidos.

Las debilidades del régimen

Ya dijimos que no es lícito hacer a los omeyas las acusaciones de impiedad que sus adversarios difundieron a su costa; sólo queda en pie el hecho de que la evolución social y espiritual planteó al régimen problemas sociales y religiosos que no podía resolver. Pero no se le puede echar en cara tal cosa.

Desde que, a comienzos de este siglo, el orientalista Wellhause dio a la imprenta un libro que se haría famoso, primera exposición científica de la historia de los omeyas, titulado *Das Arabische Reich und Sein Sturz* (El Imperio árabe y su caída), se ha insistido sobre todo en los factores nacionales y sociales que intervinieron en la caída de los omeyas, y, aunque no se ignorasen los motivos religiosos a que aquéllos habían tenido que hacer frente, no se establecían con la suficiente profundidad las ligazones entre unos y otros. La «revolución 'abbāsí» sería, según esta óptica, antes que nada el resultado del descontento de los mawālī iraníes que, a su vez, serían sus principales beneficiarios; y que, aunque ciertamente había utilizado un movimiento 'alī, su verdadera fuerza no procedía de este

hecho. Hoy no se puede hacer una semejante presentación de los acontecimientos.

Por supuesto no tratamos de negar valor a los factores sociales sino de señalar que, si bien éstos llegaron a crear un malestar y dar una fuerza a la oposición, ésta, no obstante, expresó su «ideología» en términos arábigo-islámicos exclusivamente.

Notemos, en primer lugar, que no existieron problemas nacionales ni de oposición entre confesiones. Durante la época omeya no se puede señalar ninguna revuelta que se pueda calificar de anti-árabe o anti-islámica, si se exceptúan algunos casos extremos en Asia Central o en Berbería, mientras que podremos señalar algunas durante la época 'Abbāsí. Es preciso añadir, aunque ya se haya hecho alusión a ello, que la dominación omeya debió a menudo parecer suave a los grupos alógenos mayoritarios, ya que no extremándose, dejaba a los gobernadores de provincia y a los vasallos indígenas grandes márgenes de autonomía. Esto no impedía, desde luego, las opresiones sociales, pero de este problema nos tendremos que ocupar en otro momento ya que las protestas contra tal opresión no conducían inevitablemente a un enfrentamiento con el Islam, sino, muy por el contrario, nacieron muchas veces en nombre de sus mismos principios. La misma tolerancia existía desde el punto de vista religioso: los árabes, todavía poco teologizados y enfrentados a una población indígena mucho más numerosa que ellos, trataban a todas las confesiones con la misma indiferencia, lo que proporcionaba oportunidades inesperadas a quienes habían vivido oprimidos hasta entonces.

¿En qué pudieron consistir los descontentos sociales? Evidentemente no fueron los mismos en todos los sitios. Pudo haber, en Arabia, árabes descontentos de no tener una participación lo suficientemente grande en las ganancias del Imperio; hubo una rivalidad por esta razón, entre los árabes del Iraq y los de Siria (aquellos extendidos también en Irán y Asia Central, éstos en Egipto, el Magrib y España); y existió la rivalidad de tribus, que acentuaba la magnitud de los problemas en juego. Manteniéndonos siempre entre los árabes, observamos también cómo la guerra exterior pierde impulso y cambia de carácter. Más distante cada vez de las zonas centrales de asentamiento de los árabes, ya no interesaba más que a una parte de la población, principalmente a los que vivían en las fronteras, e incluso a éstos las algaras que tienden a suplantar a la conquista, no producían más que unos beneficios reducidos. En los casos de grandes campañas, ante la resistencia cada vez más firme, debió hacerse un mayor despliegue de medios téc-

nicos, en particular para los sitios, para lo que no estaban capacitados todos los árabes. La guerra tiende, por ello, a profesionalizarse lo que significa también, dado que el botín era insuficiente, la agudización del problema de las soldadas, que hasta entonces habían podido mantenerse a un bajo nivel. El ejército cuesta cada vez más caro, con las repercusiones inevitables sobre el impuesto y los «contribuyentes». Por otra parte, se hace patente que el renacimiento de las luchas intertribales es una forma de renacimiento de un anarquismo beduino que, neutralizado por el entusiasmo de la «guerra santa», vuelve ahora a su primitivo ser; el jāriŷismo, aunque inicialmente ajeno a estas querellas, constituye la cobertura más cómoda para este anarquismo que recíprocamente influye sobre aquél.

Entre árabes e indígenas hay dificultades que no tienen base nacional sino social. No más, pero tampoco menos que antes, pueden quejarse los campesinos de los grandes propietarios; es excepcional que estas quejas desemboquen por sí mismas en revueltas, pero pueden ayudar a otros agitadores en el reclutamiento de tropas y en todo caso, explica la pasividad con que las masas rurales aceptan cualquier cambio de régimen. El descontento es más aparente, de consecuencias más inmediatas, entre los *mawālī*. La condición de éstos ante sus patronos, ante la Ley, ante el impuesto, es inestable, generalmente inferior a la de los viejos musulmanes, a la de los árabes; repitámoslo, ellos no son ni anti-árabes ni anti-musulmanes, pero consideran que el papel extremadamente importante que juegan en la sociedad y el Estado arábigo-musulmán debería habilitarlos para participar en los beneficios en un plano de igualdad con los árabes. No hay, en esto, más que una aplicación de la doctrina islámica misma que, ciertamente, fue revelada en primer lugar a los árabes y en árabe, pero que se dirige explícitamente al conjunto de la humanidad, no debiendo hacerse diferencias entre los hermanos en la fe a causa de su origen étnico. Y repitámoslo, muchos árabes, en contra de otros, encuentran más seguro apoyarse en sus *mawālī* que en sus congéneres. En todo esto se fundamenta una inestabilidad, un desequilibrio, que, un día u otro, deberá desembocar en un movimiento de balanza irreversible similar al que ocurre en toda sociedad nacida de una conquista en el extranjero. En nombre del Islam se combate la supremacía árabe.

Todo esto es cierto, pero no lo es menos que, en los textos relativos al movimiento que iba a traer consigo la caída de la dinastía Omeya, no hay una sola palabra explícita a este respecto. Y además no se puede olvidar que, si por el momento

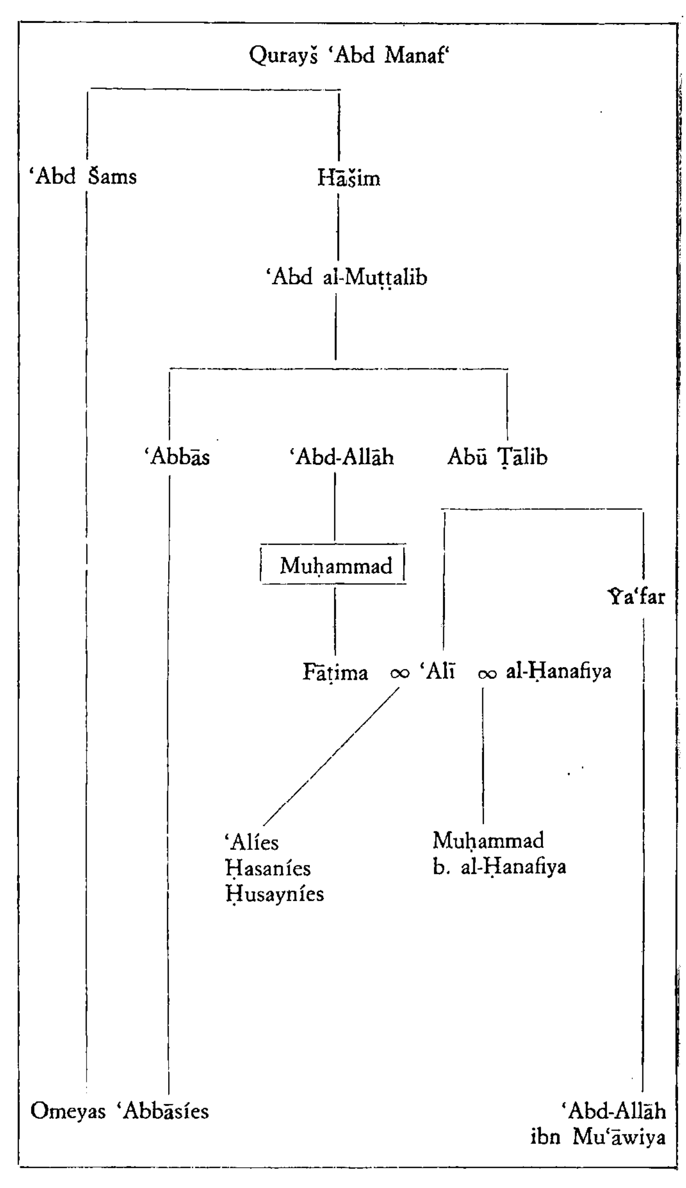
nadie se levanta para defender al régimen atacado, también es cierto que la revuelta ha nacido en una provincia bastante especial.

Ideológicamente todo gira en torno a los derechos atribuidos por una parte creciente de la opinión a la familia, y en torno a la venganza que debe tomarse sobre los que se los niegan y se han manchado las manos con su sangre. Si hay motivos de queja, incluso sociales, es porque el poder no está ejercido por su legítimo detentador; si hay motivos de queja en materia religiosa es *a fortiori* por la misma razón. El advenimiento del hombre idóneo resolverá todas las dificultades porque está guiado por Dios. Y el hombre idóneo sólo puede ser un miembro de la familia, es decir, un árabe.

La oposición: jāriŷíes y šī'íes

Es difícil reconstruir la imagen de movimientos que nosotros no conocemos más que a través de autores posteriores, que razonan en función y en beneficio de sectas que han ido evolucionando. Sin embargo, algunos de sus caracteres salen a la luz. No se insistirá nunca lo suficiente sobre el hecho de que, para las primeras generaciones de musulmanes, el núcleo religioso fundamental se centra sobre una problemática que nosotros calificaríamos de política. Se ha subrayado ya el entrecruzamiento de estas nociones en una conciencia musulmana, pero es preciso repetirlo ahora, cuando el principal motivo de preocupación religiosa, aunque sirva en algunos de tapadera de otros intereses, se concreta en la cuestión de las cualidades que debe reunir el hombre que ha de ser reconocido como jefe de la comunidad, y sobre el corportamiento que la comunidad ha de mantener con respecto a él y a los restantes jefes que no reunieron todas aquellas cualidades. Es su actitud hacia este problema lo que confiere al jāriŷismo su grandeza de fondo y atrae hacia él, al lado de los beduinos, a intelectuales de fina espiritualidad. Tres actitudes afloran, en resumen, en torno a esta cuestión capital.

Para unos —los jāriŷíes— la dirección de la comunidad no puede corresponder más que al hombre que Dios haya designado como el «mejor musulmán». Inicialmente en la jornada de Siffin no se sabía bien cómo se podría hacer una tal designación: en la práctica se haría por medio de un acuerdo de los «entendidos», es decir, de todos los creyentes. Pronto se llegará a pensar que el «mejor musulmán» podía ser elegido en el seno de cualquier familia, es decir, en cualquier nación (por



La familia del profeta

tanto, elegido por ejemplo entre los berberiscos); sin embargo, el hecho de que el jāriŷismo hubiese reclutado fundamentalmente a beduinos, alejará de él, excepción hecha de los berberiscos, a la mayoría de los indígenas. Nunca llegarán los jāriŷíes a constituir más que principados locales. De otro lado, profundizando en el tema, la discusión comienza a abarcar el problema de los criterios de que habría que valerse para designar al «mejor musulmán»: se precisaba la fe, por supuesto, pero también las obras, con la consecuencia de que un error podía traer consigo la caída del elegido. Sólo había un paso entre esto y la idea de que el hombre, específicamente el jefe, es responsable de sus actos sólo de cara a Dios, noción que se irá haciendo cada vez más clara y que traerá consigo la de la Omnipotencia de Dios y la de la Predestinación, que se utilizaría para salvaguardar un cierto grado de libertad. El ideal es intransigente, sublime, irrealizable. Por añadidura, los jāriŷíes aspiraron a la retirada en asilos de «puros», a veces al martirio en una «guerra santa» contra los malos musulmanes, pero nunca a unificar bajo su tutela a la totalidad del mundo musulmán.

Por lo que respecta a los segundos, nos encontramos todavía con la problemática del «mejor musulmán», aunque de ello no resultase automáticamente el derecho de dividir a la comunidad con una revuelta contra un jefe que no fuese ese «mejor musulmán». Sin embargo, lo que caracterizaba a este grupo era la afirmación de que el jefe debía pertenecer a la familia del Profeta, a la que Dios había escogido y a la que favorecía con una especie de revelación continuada o, al menos, con una luz especial para interpretar la revelación dada. Esta misma idea podía ser matizada de diversas maneras y, entre ellas, los heresiógrafos musulmanes distinguen a los «exagerados» de los que no lo eran. Eran «exagerados» los que llevaban su admiración y veneración por un hombre hasta atribuirle cualidades verdaderamente sobrenaturales, hasta hacerle partícipe de la divinidad. Se dice que un judío converso, ‘Abd Allāh ibn Sabā, había extendido ideas de este género sobre ‘Alī, aun a pesar de este mismo. Muḥammad ibn al-Ḥanafiya fue también el héroe de aventuras póstumas análogas. Se volvía a recoger la idea tan extendida en Oriente de un Mesías o Mahdī: ‘Alī, o Muḥammad, u otros, no estaban realmente muertos, sino solamente ocultos e iban a venir a restablecer la justicia en el fin del mundo, que se daba como próximo. Sin llegar a estas «exageraciones», interesaba en todo caso conocer las cualidades y signos por los que reconocer al que sería el «guía», el Imām de la comunidad: ya que el Imām era algo más que

un jefe temporal, era un hombre que tenía la virtud necesaria para conducir moralmente a sus correligionarios por el «camino recto». Algunos pensaban que esta cualidad se adquiría solamente por medio del estudio, o del estudio y la lucha por el poder (conclusión deducida de la actitud de Zayd, de quien volveremos a hablar, y extendida durante la segunda mitad del siglo); otros, por el contrario, para no comprometer inútilmente a un ser dotado, le desaconsejaban la acción, viéndose obligados entonces a poner el acento sobre otras cualidades más íntimas, que aquél debía mantener disimuladas tanto tiempo como prudente fuese; lo esencial para los fieles era, de todos modos, saber si su imām lo era porque había sido designado como tal por su precedente, o si, con o sin una tal designación, pasaba de un imām a otro algo así como un alma profética: volvemos a encontrar, al menos en este caso, las viejas ideas de la transmigración de las almas y de la metempsicosis.

Es preciso poner atención en dejar bien sentado que, si estas ideas eran frecuentes en ciertos medios, no eran necesariamente las de los personajes de los que los predicadores se decían servidores. Los 'alíes, antes que nada conservadores de la tradición del Profeta, no podían por menos de estar alarmados ante ciertas innovaciones, aunque en cierto modo pudiesen serles favorables (ya que apartaban de ellos a los que se preocupaban de mantener su pureza como musulmanes). El único comentario posible es que, no habiendo definido todavía el Islam ninguna ortodoxia, era difícil delimitar lo que era rechazable y lo que no lo era; ideas que le eran originalmente extrañas no por eso debían ser necesariamente rechazadas. Y podía haber un interés táctico en no desautorizar de momento a partidarios a los que, de todos modos, se pensaba tener que rechazar más tarde.

Otro punto debe ser también precisado. En principio, la veneración por la familia se había concentrado sobre todo en 'Alī, y, más tarde, sobre sus hijos, nacidos o no de Fātima. Pero los árabes no tenían clara la noción de una línea de descendencia monárquica y concedían poca importancia a los derechos de descendencia transmitidos por una mujer. Su idea de la familia era, pues, flexible y amplia, y, cuando se esfumó el prestigio personal de los primeros 'alíes, se vio como cosa absolutamente normal el que diversos personajes se tuviesen o fuesen tenidos por imanes: descendientes de 'Alī y Fāṭima unos, descendientes otros, de Ŷa'far, hermano de 'Alī, o de 'Abbās, tío del Profeta (como lo había sido Abū Ṭālib, padre de 'Alī) y que, por tanto, tenían un parentesco similar al de los primeros con Mahoma; confusión que se había hecho po-

sible al multiplicarse la descendencia sin que se pusiesen todos de acuerdo acerca de la elección a hacer (los Ḥasanaíes se oponían a los Ḥusayníes y éstos entre sí) y al no haber un ʿalí que tuviese el suficiente prestigio personal como para imponerse sobre los restantes. Posteriormente, cuando se constituyan líneas ʿalíes oficiales, Ḥasaníes o Ḥusayníes, la literatura šīʿí pretenderá hacernos creer que siempre ha habido imanes legítimos y que todos hicieron acta de pretendientes, siendo los otros unos usurpadores; en realidad, si bien es cierto que la familia tenía un prestigio creciente, faltaba un verdadero partido unificado que luchase por ella; mientras, la mayoría de los fieles tenían puesta su confianza en que por encima de las querellas entre ramas, la familia sabría, llegado el momento, restablecer su unanimidad para designar un candidato común. Nos exponemos a graves dificultades de comprensión de los acontecimientos si nos atenemos a la versión tradicional inspirada por los šīʿíes (justamente con los šīʿíes debemos hacer mención de los muʿtazilíes, a los que nos referiremos más tarde).

La tercera y última tendencia, además de los partidarios de la familia y de los jāriŷíes, es más difícil de definir, y, a decir verdad, no puede serlo más que negativamente, por oposición a las otras. Comprende a todos aquellos a quienes la polémica posterior reunirá bajo el nombre de Murŷíes, y, mucho más vagamente, a todos los que, sin otra doctrina, aceptaban el Califato Omeya. Si sobre ello se quiere reflexionar, esta aceptación implicaba el rechazo de la idea tanto de la elección en el seno de la familia como la del «mejor musulmán». Significaba, un poco oscuramente pero de forma muy eficaz, que la legitimidad de un jefe, si bien suponía la fe, no desaparecería si aquél era falible en sus obras, siempre que asegurase el bien supremo, la unidad de la comunidad; y podía conducir a la idea de una responsabilidad disminuida de este jefe por razón de sus actos, y, por tanto, a la idea de una predestinación más completa. Por añadidura, la legitimidad del Califato Omeya será considerada por los doctores posteriores, y quizá lo fuese en su tiempo, como derivada, por encima de la familia estricta, de una especie de derecho de la tribu Qurayšī en general, derecho que, por otra parte, no le concedía ninguna superioridad sobre el resto de los musulmanes.

Tal es, poco más o menos, la situación social y espiritual con que nos encontramos hacia el año 740. De nada sirve pasar ahora revista a las diversas pequeñas revueltas o represiones de sectas que más o menos claramente nos dan a conocer los textos. Sólo es preciso señalar el papel permanente que Kūfa desempeña en ellas, así como la incapacidad de los notables de

esta ciudad para asegurar el éxito de sus propios candidatos. Sólo dos personajes del momento merecen ser mencionados: Zayd, el futuro epónimo de los zaydíes, de quienes hablaremos en su momento, que se sublevó el año 740 y fue aplastado, pero que de algún modo había logrado levantar una organización de partidarios puesto que nos la encontraremos tras otros cabecillas activos en el siguiente período, y 'Abd Allāh ibn Mu'āwiya que supo escapar a tiempo de Kūfa y mantenerse en Irán desde el año 746 hasta el 750. El primero descendía de 'Alī a través de Husayn y tenía reputación de jurista moderado; al segundo, descendiente de Ŷa'far, le reprocha la literatura 'abbāsí ideas «exageradas» en su propio beneficio, pero quizá simplemente porque fue asesinado por el jefe de la revuelta 'abbāsí como un rival al que era preciso eliminar.

El movimiento 'abbāsí

Muy a duras penas podemos hacernos una idea de cómo comienza el movimiento 'abbāsí, que no sale a la luz del día más que poco antes de su victoria, en tanto que los movimientos 'alíes ocuparon en todo momento el escenario de la historia. Hoy se ha llegado a demostrar que el núcleo primitivo estaba formado por adeptos de Mujtar y de Muḥammad ibn al Ḥanafiya, escapados al desastre y agrupados tras el hijo del segundo, Abū Hāšim. Cuando éste murió sin descendencia, reconocieron por heredero suyo no a un 'alí, sino a Muḥammad ibn 'Alī, un descendiente de Al-'Abbās. Los 'abbāsíes habían desempeñado hasta entonces un papel honorable, pero no de primer rango, en torno al Profeta y a los 'alíes, protegiendo quizá a alguno de ellos, pero sin dar nunca pruebas visibles de ambición; e incluso, después de la muerte de Abū Hāšim, es difícil asegurar quiénes las dieron y en qué medida. Lo que sí se puede admitir, y esto es lo más importante, es que pusieron en pie una organización secreta que trabajaba por la familia sin revelar el nombre del futuro Imām. Fuera de esta particularidad, el rasgo más importante de la organización fue la toma de conciencia de la imposibilidad de llegar a un resultado práctico limitándose para obtenerlo a los notables de Kūfa. Ciertamente, el segundo jefe de la organización, por debajo del 'abbāsí que no se dejaba ver, residía en Kūfa, pero este hecho carece de importancia dado que aquél era un *mawlā* que se rodeaba fundamentalmente de otros *mawālī* y dado que el marco de sus actividades se localizaba en el Jurāsān, provincia

excéntrica y fuerte, donde había sabido crear un auténtico movimiento a su favor.

A causa de que la revuelta alistará sobre todo a jurasāníes, que sacarán de ella el máximo partido, se ha querido ver en el movimiento 'abbāsí de esta región un movimiento antiárabe. Sería esto, por lo menos, simplificar demasiado las cosas. Desde luego hubo árabes en el movimiento, habida cuenta de las rivalidades intertribales. Y, por el contrario, por lo que fue posible arrastrar a indígenas en un asunto que después de todo se definía en términos árabes, fue porque, como consecuencia de las necesidades de la expansión militar, el Jurāsān había sido una de las provincias más guarnecidas de tropas de todo el Irán y, por tanto, una de las más islamizadas. Resta por señalar que el aflujo de *mawālī,* que multiplicaba las fuerzas de la empresa, podía conferirle caracteres sociales peculiares y que su calidad de tales hacía de ellos unos auxiliares mucho más útiles para un pretendiente que los propios árabes, a los que hubiese sido necesario tratar, casi, de igual a iguales. Por otro lado, el gobierno omeya, lejano, había podido ser mantenido fácilmente en una cierta ignorancia de lo que se estaba tramando y sólo a duras penas podrá reaccionar cuando lo descubra. Por último, el hecho de no existir en el Jurāsān un movimiento 'alī permitía crear con mayor facilidad algo nuevo, distinto al šī'ismo de los países árabes.

Después de la muerte de Hišām (743), las luchas internas entre los omeyas habían debilitado la dinastía. El vencedor, Marwān II, cabeza de la familia pero pariente bastante lejano de Hišām, no sintiéndose seguro en Damasco, había trasladado su residencia a Harrān, en medio de los qayssíes, a los que, trastocando las alianzas tradicionales de la dinastía entre las tribus, había llamado en su socorro. Significaba esto reconocer el papel creciente de Mesopotamia pero era también abandonar las bases firmes del poderío omeya cuando los jāriŷíes, los hombres de 'Abd Allāh ibn Mu'āwiya, le disputaban la mitad del Imperio. En esta atmósfera estalló la revuelta 'abbāsí.

Se ha discutido mucho sobre el significado exacto de ésta. La descripción tradicional de los hechos, influida por los šī'íes, afirma que los 'abbāsíes habían organizado un movimiento al que los šī'íes aportaban las tropas y la ideología, y al que aquéllos traicionaron en el último minuto tomando el poder por su cuenta y aprovechándose de los éxitos obtenidos. Sin embargo, es imposible aceptar esta versión sin reservas. Más recientemente, sabios modernos, haciendo resaltar la fermentación de diversas ideologías, a veces «exageradas», en torno al movimiento 'abbāsí, pretendieron darle un cierto matiz de hete-

rodoxia, versión que tampoco parece que se pueda mantener. Quisieron otros relacionarlo, por razones que luego se verán, con los orígenes del mu'tazilismo, al que veremos florecer durante el primer siglo de su régimen. Veamos ahora los rasgos más importantes de lo que creo que se puede admitir.

Es imposible saber cómo y en qué momento se pasó de una reivindicación, que para el pueblo concernía a toda la familia, a la reivindicación de un derecho específico de los 'abbāsíes al Imamato. Quizá no se tratase más que de un golpe de mano de última hora. Lo que, sin embargo, puede ser admitido, y que preparaba al menos un tal golpe de mano, es que los 'abbāsíes afirmaron siempre, en contra de lo pretendido por los 'alíes y por otros diversos movimientos en torno suyo, que en el interior de la familia, que englobaba a Ṭalibíes (de Abū Ṭālib, padre de 'Alī y de Ŷa'far) y 'abbāsíes, no había hombres sobrenaturales, sino personas puramente humanas con derecho al Imamato; personas que no eran infalibles, pero a las que sólo Dios podría juzgar: actitud que les atraía a todos aquellos a quienes inquietaban los extremismos. Antes de nada era preciso atenerse a la Tradición del Profeta y tomar venganza de los que habían usurpado el lugar de la familia y sido responsables de la muerte de tantos de sus miembros: no se insistirá nunca lo suficiente sobre el hecho de que esta venganza, en la tradición árabe, es el solo grito de unión verdaderamente común a quienes participan en el movimiento, es la sola idea que confiere fuerza al movimiento, por encima de los diversos grupos de que procedían sus miembros.

No se puede afirmar qué hubiese sido del movimiento si no hubiese encontrado un organizador de genio. En todo caso supo encontrarlo en la persona de un liberto iraní criado en Kūfa, Abū Muslim. Es digno de señalar que, sobre un hombre del que ha hablado tanto la historia y del que se ha apoderado la leyenda, casi nada se puede afirmar con seguridad. La definición de sus propias convicciones es difícil; ciertos episodios de su juventud, el lugar que ocupa en las creencias de sectas nacidas indirectamente de su propaganda, pueden hacernos creer en una actitud oculta, distinta de la que esperaban de él sus señores. Lo que sí se puede afirmar de él es que trabajó con ardor y sin ningún escrúpulo en asentar su autoridad, aun a costa de antiguos servidores del movimiento, y que, por otro lado, esta autoridad la empleó en su totalidad, al menos antes de la victoria, en la preparación de ésta tal y como él la concebía, es decir, como la de su directo patrón el 'abbāsí, sin preocuparse por el consejo de familia ni por los 'alíes. Se puede añadir que supo levantar tras sus banderas masas entusiastas

reclutadas entre los jurasaníes, organizar el levantamiento y la campaña militar y encuadrar todo con jefes entregados y capaces. Sorprendidos e incapaces de levantar un ejército de resistencia digno de tal nombre, los jefes omeyas del Irán fueron desbordados uno tras otro en pocos meses, y así el año 749 el ejército de los emblemas negros entraba en Kūfa y proclamaba a Abū-l-'Abbās, recientemente convertido en cabeza de la familia. Algunos meses más tarde Marwān II huía a Egipto; posteriormente todos los omeyas supervivientes, convocados en Palestina a un banquete de pretendida reconciliación, eran asesinados sin piedad y exhumados los cuerpos de sus muertos; sólo uno de ellos, con quien nos volveremos a encontrar, logró escapar (750).

De una traición, en el sentido de cierto acaparamiento de un movimiento 'alí por los 'abbāsíes, no podría hablarse. El movimiento 'abbāsí era ajeno a los movimientos 'alíes: éstos apenas estaban representados en Jurāsān. Lo que sí es cierto es que había una gran ola de simpatía hacia la familia; se quería que estuviese representada en el poder por uno de los suyos, aunque se esperaba que lo sería por el elegido unánimemente por la familia: nada de esto sucedió. De aquí nace probablemente el equívoco que se manifiesta en la ejecución, con intervención de Abū Muslim, de Abū Salāma, el hombre que en Kūfa había sido el jefe anterior del movimiento, con el titulo de «visir de la familia de Mahoma». La venganza que los 'abbāsíes tomaron sobre los omeyas pretendieron haberla llevado a cabo en nombre de todos y, de este modo, hacer que los 'alíes se diesen por satisfechos. Pero los 'alíes, aunque no llegaban a ningún acuerdo entre ellos, se negaban a ser las víctimas de su propia incapacidad.

Este equívoco debería pesar sobre toda la historia posterior de los 'abbāsíes. Por el momento se beneficiaban del hecho de haber mostrado, más claramente que los 'alíes, que el derrocamiento de la dinastía maldita no significaba ningún trastorno de los fundamentos doctrinales del Islam. Se equivocaban, pues, totalmente los que creían que una vez en el poder tendrían que hacer una reconversión. Esta había sido siempre su posición.

6. El primer siglo ʻabbāsí

La dinastía nueva ante los problemas del mundo musulmán

El movimiento que había llevado a los ʻabbāsíes al poder se vio acompañado por una propaganda, sostenida en gran medida por un estado de ánimo cada vez más extendido, en contra de la impiedad de los omeyas, a la que achacaban los males que se hacían sentir en la organización general de la sociedad, tanto en lo material como en lo espiritual. La primera cuestión, pues, que se nos plantea en estos primeros momentos de la «revolución» es saber en qué iba a transformar la llegada del nuevo régimen el estado de cosas existente, cómo iba a remediar los males que se hacían notar y qué mejoras iba a introducir.

Como ya hemos visto, una de las debilidades de la dinastía omeya, que junto con otras había contribuido a su caída, fue la incertidumbre del régimen sucesorio. A este respecto, nada iba a cambiar con los ʻabbāsíes; ya que la noción de la monarquía hereditaria, ya sea de padre a hijo primogénito, ya sea de otro modo, que ni siquiera llegaba a hacerse clara en la vecina Bizancio, seguía siendo extraña a la mentalidad del Próximo Oriente: sólo se hacía cuestión de los derechos sucesorios colectivos de una familia, pero reservando al seno de ésta la libertad de hacer combinaciones entre sus miembros, libertad que se complicaba con la poligamia. La diferencia que poco a poco se fue estableciendo entre la dinastía ʻabbāsí y la precedente fue de otro orden: como consecuencia de que los ʻabbāsíes hicieron prevalecer la idea de la superioridad de la familia califal sobre las restantes, renunciaron a las complicaciones que habría traído consigo el elegir mujer entre las familias de sus súbditos, y no buscaron más que concubinas esclavas; casi todos los califas, a partir de los hijos de Hārūn, fueron hijos de esclavas, con las consecuencias que este hecho trajo inevitablemente sobre la pureza étnica de la dinastía. Pero esto último apenas era tenido en cuenta y no tenía relevancia por lo que respecta a los problemas sucesorios.

Un breve resumen de acontecimientos famosos ilustrará estas dificultades. A Abū-l-ʻAbbās le sucedió su hermano al-Manṣūr, a pesar del pretendiente ʻAbd Allāh, su tío, y de un primo, ʻIsā b. Mūsa, al que logró hacer desistir de su intento pro-

metiéndole la sucesión en segundo término, después de su hijo Mahdī; naturalmente, este último le obligó a renunciar a ella, pero como tenía dos hijos, Hādī y Hārūn, y el segundo estaba mejor dotado y era el preferido de su común madre Jayzurān, decidió que a Hādī, su sucesor directo, le sucedería en todo caso Hārūn; Hādī, convertido en califa, trató de conseguir la renuncia de Hārūn en beneficio de su hijo y lo encarceló, pero murió con la ayuda de Jayzurān. Hārūn, a su vez, organizó el reinado sucesivo de sus tres hijos, dando a cada uno de ellos un gobierno provincial como garantía: a 'Amīn, el segundo, pero nacido de una árabe libre, esposa legítima, le dio casi todos los países árabes; a Ma'mūn, el mayor, nacido de una esclava persa, Irán; al tercero, Mu'taṣim, los confines bizantinos; los tres reinaron, ciertamente, pero ya veremos después de qué complicaciones. Se podía pensar que, al menos, el sistema permitía escoger para cada sucesión al más apto; sin embargo, aunque la mayoría de los primeros 'abbāsíes tuvieron una cierta personalidad, veremos cómo más tarde los cabecillas de turno encontrarían ventajoso colocar en el trono a fantoches o niños, lo que será una de las causas de la decadencia de la dinastía.

Abū-l-'Abbās al-Saffāḥ	sube al poder en	132/749
	muere en	136/754
Abū Ya'far al-Manṣūr	» »	158/775
Mahdī	» »	169/785
Hādī	» »	170/786
Hārūn al-Rašīd	» »	193/808
Amīn	» »	198/813
Ma'mūn	» »	218/833
Mu'taṣim	» »	227/842
Wāṯik	» »	232/847
Mutawakkil	» »	247/861

Lista de los califas

Para los omeyas había sido una causa de debilidad las luchas entre tribus árabes. La llegada de la nueva dinastía, por sí misma, no tenía por qué cambiar las cosas, y los qaysíes, que habían sostenido al último omeya, debían por lo general encontrarse formando parte de la oposición a los 'abbāsíes; sin embargo, estas querellas pierden importancia, puesto que, al no constituir las tribus árabes la parte esencial de la fuerza

militar del régimen (lo son ahora los jurasaníes), podían muy bien matarse entre ellas, sin que ello representara un grave problema para el régimen. Habíamos visto también que otra de las dificultades del régimen omeya procedía de las querellas y envidias entre los árabes iraquíes y los de Siria; la nueva dinastía, cuyo punto de partida había sido Kūfa y cuya fuerza había estado y seguía estando en el Jurāsān, debía establecerse, por supuesto, en Iraq, en contacto con el mundo iraní; Kūfa misma, donde los 'alíes eran poderosos, ofrecía peligro, y después de algunas tentativas en diversos lugares, al-Manṣūr funda en el año 762, sobre el Tigris, cercana a la sasánida Ctesifón que había perdido su importancia, Bagdad, de la que volveremos a hablar con mayor amplitud. Estos hechos no suprimieron, sino solamente invirtieron los antagonismos provinciales. Siria, y secundariamente Egipto, toman ahora (sin hablar de la lejana España) el lugar que había tenido el Iraq en la oposición al Califato; sin embargo, es preciso reconocer que, aun a pesar de haber disminuido su importancia relativa en el mundo musulmán (en espera de una recuperación ulterior), más de lo que había disminuido la del Iraq bajo los omeyas, los problemas que causaron al régimen no tuvieron, de momento, la gravedad que tendrían más tarde, o que había tenido la oposición iraquí.

Ciertamente no había una verdadera oposición «nacional» iraní a la dominación árabe, pero en el interior del régimen los mawālī y otros, en nombre de la iguladad entre creyentes, aspiraban a un lugar en relación directa con la creciente influencia efectiva que ejercían. Por lo que hace a este aspecto, ya volveremos sobre ello, la victoria fue amplia. Es evidente que fueron los jurasaníes el principal sostén, y por consiguiente, y por bastante tiempo, los principales beneficiarios del cambio de régimen. De todos modos, tampoco hay que exagerar, ni creer que la nueva situación disipaba *ipso facto* todas las nubes. La misma efervescencia que había acompañado a la revolución, no podía por menos de prolongarse si los resultados no correspondían total e inmediatamente a las esperanzas. Los jurasaníes, y en general los mawālī iraníes, habían conseguido su igualdad con los árabes hasta tal punto que, al cabo de un siglo, la palabra dejaría de ser empleada por no corresponder a ninguna realidad, a pesar de que los árabes seguían existiendo mayoritariamente en sus regiones propias, y a pesar de que la familia reinante seguía siendo la del Profeta, que era árabe. Pero si ya no había oposición entre amos y vasallos, hay ahora rivalidad entre dos grupos, y rencor por parte de los árabes, que habían visto disminuidas sus ventajas, en par-

ticular las militares; son, pues, modificados los términos de la oposición, invertidos, más que anulada la oposición misma, de la que volveremos a encontrar diversas manifestaciones. Además, el carácter más resueltamente musulmán del nuevo régimen debía suscitar, *a priori*, entre los no musulmanes, inquietudes que no habían tenido razón de ser bajo los omeyas; volveremos sobre ello.

Es preciso entender que no se trataba de un cambio de dinastía, aun siendo todo lo revolucionario que se quiera, que pudiese resolver por sí mismo los difíciles problemas sociales, fiscales, a que habían tenido que hacer frente los omeyas. Veremos luego cómo serán abordados. De momento sólo se hace patente la conclusión de que el cambio de régimen, si bien había atenuado ciertas dificultades sociales, había suscitado otras, y en todo caso, no las había hecho desaparecer en su totalidad. Y del mismo modo que la oposición político-religiosa de la familia a los omeyas había extraído su fuerza del malestar ambiente en la sociedad, la persistencia del descontento debía necesariamente seguir alimentando los oposiciones político-religiosas. La caída aparentemente total de los omeyas no era suficiente, de todos modos, para hacer desaparecer a los que los habían sostenido. Los jāriŷíes, que no estaban satisfechos con los omeyas, no tenían razón ninguna para estarlo más con los 'abbāsíes. Y los 'alíes, que se consideraban frustrados, tenían la ocasión de reanudar contra los 'abbāsíes la oposición que la familia había ampliamente desarrollado contra los omeyas.

Todas estas consideraciones explican el que tengamos que asistir a una serie de movimientos y sublevaciones, a los que es preciso hacer referencia, intentando clasificarlos por categorías más que por una sucesión cronológica que aquí no nos serviría de nada.

La oposición

El primer peligro, bastante débil a decir verdad, al que los 'abbāsíes tuvieron que hacer frente procedía, como acontece a menudo, de amigos demasiado celosos. Los rāwandíes, de origen y nombre oscuro, profesaban hacia la familia de 'Abbās las mismas «exageraciones» que otros hacia la de 'Alī. Estaban representados principalmente en el Jurāsān, como una rama sin duda desviada de la propaganda original 'abbāsí, pero se manifestaban también en Bagdad. «Exageraciones» de este género, además de que debieron extrañar a los 'abbāsíes dada su gran conciencia religiosa, nada aportaban a su poderío, por lo que

hicieron que fuesen azotados sus autores. A menudo se ha dicho que los rāwandíes eran simplemente un movimiento al que habían pertenecido los 'abbāsíes, quienes, una vez conseguido la victoria, se volvieron contra ellos: ya hemos dicho que no creemos en una tal interpretación de la actitud político-religiosa de los 'abbāsíes antes de su revolución.

Otros ex-aliados mucho más peligrosos fueron los que, en Irán oriental y en Asia Central, se negaron a admitir la muerte de Abū Muslim. Es comprensible que para la mayoría de los que en el Jurāsān o en otros lugares habían seguido a Abū Muslim, y por tanto no habían visto nunca al Imām, oculto por mucho tiempo, en cuyo nombre se les hacía combatir, el verdadero jefe fuera Abū Muslim, del que ya hemos subrayado su enorme prestigio personal. Es comprensible también que muchos de estos hombres, convertidos en parte por el entusiasmo del levantamiento, no habían adquirido una verdadera formación musulmana; y comprensible, por tanto, que se encontrasen fuertes grupos que declaraban que era preciso vengar a Abū Muslim asesinado, que no podía estar realmente muerto y que volvería en un fin de los tiempos que se estimaba cercano. Ciertamente, los movimientos que estallaron entonces tenían igualmente bases sociales y, en una cierta medida, nacionales: la islamización y el desarrollo de la administración 'abbāsí, comparada a la omeya, traía consigo reacciones particularistas más fuertes. Pero estos movimientos, como siempre, se nos dan a conocer esencialmente bajo su aspecto doctrinal. El rasgo común a todos ellos consiste en una búsqueda de sincretismo religioso a través de una refundición de viejas doctrinas acerca de la sucesión de los profetas, del mahdī, y de la transmigración de las almas. Inmediatamente después de la muerte de Abū Muslim, un notable de Nīšapur afiliado al zoroastrismo había arrastrado a voluntarios de todas las confesiones a la conquista del Irán en nombre de Abū Muslim, que habría de retornar; terminó siendo asesinado por el príncipe independiente de Tabaristán, que le había socorrido, pero que se había atemorizado ante la proximidad de los ejércitos 'abbāsíes: movimientos análogos estallaron durante el mismo período en Transoxiana, en torno a Ishāq, llamado «el turco», porque pretendía arrastrar a los turcos, y en Herat, en torno a Ustadsīs. El movimiento más importante y mejor organizado tuvo lugar entre 159/776 y 167/784, en torno al personaje conocido por el nombre de Muqanna', que no se presentaba más que cubierto por un velo y que había servido probablemente a Abū Muslim y después pertenecido a la secta rawandí de Marw. Según él, una esencia divina se habría encarnado sucesivamente

en Adán, Seth, Noé, Abraham, Moisés, Jesús, Mahoma, 'Alī, Muḥammad b. al-Hanafiya, Abū Muslim y, finalmente, en él mismo; se cree que prácticas de prestidigitación, etc., le ayudaban a seducir a las almas sencillas de los campesinos y turcos de Transoxiana, de lo que se puede deducir los substratos étnicos y sociales del movimiento. Sea lo que fuere, lo cierto es que organizó una verdadera guerra santa contra los musulmanes, cuya matanza era lícita, que agrupó a sus partidarios en una secta de iniciación secreta y que tuvo durante muchos años en su poder las llanuras del país. Terminó por ser cercado en una de sus fortalezas, donde envenenó a sus mujeres y se arrojó en un horno; pero los «blanqueados» todavía tuvieron representantes muchos siglos después de él que fueron absorbidos cada vez más por las herejías del Islam propiamente dicho. Excepción hecha de un poco de agitación mazdakea (y, por tanto, francamente exterior al Islam) en el Adarbayŷan, donde nos volveremos a encontrar con ella, no hubo agitación fuera de los países que habían seguido a Abū Muslim; por otro lado, hay que hacer notar que la iglesia zoroastra oficial, que no podía aceptar de buen grado movimientos sincretistas, nunca los había fomentado; se dice que, incluso, había impulsado a Abū Muslim a castigar con dureza a uno de ellos, el de Bihafarīd, precursor de Ustadsīs en Herat.

Además de los ex aliados, nos volvemos a encontrar con los enemigos de siempre. Nadie se había levantado, de momento, en defensa de los omeyas; lo cual no significaba que no hubiesen tenido apoyo, ni que los que se sentían perjudicados por el nuevo régimen no les redescubriesen después de caídos virtudes lo suficientemente altas como para alimentar a su vez doctrinas «exageradas». Fue, naturalmente, en Siria, en Egipto y entre los qaysíes donde, sobre todo, se produjeron los problemas. Es difícil interpretar la revuelta de los cristianos del Líbano, que apoyó en 760 una flota bizantina; y no se pueden atribuir a una oposición política las tradicionales revueltas o huidas de los coptos ante los impuestos. Sin embargo, un omeya descendiente de Marwān I llegó a ocupar el Alto Egipto con contingentes qaysíes desde 165/780 hasta 169/785. En Siria se produjo, desde el año 790 hasta el 796, una revuelta lo suficientemente grave como para que Hārūn al-Rašīd enviase a combatirla a su favorito Ŷa'far en persona; otra más tuvo lugar en 803, y esporádicamente otras, hasta la de Mubarka' el Velado, en 840, la última, no de las revueltas sirias, pero sí de las que se reclamaban formalmente de filiación omeya. Más difusamente se constata que una gran parte de los musulmanes se negó a considerar al califato omeya como sim-

plemente ilegal e impidió a los ʻabbāsíes que hiciesen maldecir públicamente su nombre en la oración. Muchos, como ese Ibn Ḥanbal de quien volveremos a hablar, se inclinaron rápidamente a considerar a las dos dinastías como igualmente legítimas, en razón a su común pertenencia a la tribu de Qurayš: legitimidad de tribu, superior a la legitimidad más estrecha de una rama; y ésta será más tarde la doctrina hecha oficial por el gran teórico del Derecho Público, Māwardī (siglo XI). En ciertos medios sirios se extendía la idea de la vuelta, algún día, de un Sufyaní (es decir, de un omeya de la primera rama, quizá porque se tenía a la segunda como menos legítima); y, en condiciones que nosotros ignoramos, la memoria de Yazīd, por sí mismo o por ser, justamente, el último de los verdaderos sufyaníes (no habiendo casi reinado su jovencísimo hijo), era cultivada hasta tal punto que más tarde daría nombre a la renovada secta de los Kurdos Yazidīs.

Políticamente, sin embargo, el éxito omeya de mayor trascendencia, si bien en los confines del mundo musulmán, fue el que consiguió en España ʻAbd al-Raḥmān, uno de los pocos que escaparon a la matanza del año 750. Había conseguido refugiarse en Africa del Norte, donde había ligado discretas relaciones con árabes y bereberes; gozaba del favor de éstos, ya que, igual que otros muchos califas, tenía por madre a una mujer berebere enviada en ofrenda a su padre por los gobernadores. En 755 desembarcó en la Península, amparándose en que había demasiada distancia para que se pudiese organizar una reacción ʻabbāsí en un país que no había tenido la más mínima participación en la subida al poder de la nueva dinastía; a partir del año 756 ʻAbd al-Rahmān era dueño de casi toda España, y aunque se contentó con tomar el modesto título de emir, queriendo significar con ello que no pretendía reconquistar el Califato ni romper la unidad de principio de la comunidad, no por eso dejaron los agentes ʻabbasíes de organizar durante los siguientes treinta años diversas tentativas en su contra a favor de las luchas entre clanes, que resultaron vanas, por lo que se puede decir que desde entonces hubo en España, así como en una parte del Magrib, un trozo de mundo musulmán independiente del Califato.

Los jāriŷíes, involuntariamente, habían rendido a los ʻabbāsíes el servicio de debilitar al Califato omeya, pero nunca habían sido partidarios suyos. Nada sorprendente es, pues, que nos los encontremos sublevados en el Iraq y en Omán desde 751, en la Alta Mesopotamia, uno de sus terrenos favoritos, en 755-756, en 779, 787 y en 794-797; en Iraq mismo, en 807; en Siria, en 779 y en 807; en Arabia, en 806; en el

Kurdistán, en 801; etc. Incluso en el Jurāsān, de algún modo debieron estar presentes en el movimiento de Yūsuf al-Barm en 777, y perturbaron el país en 791-792, recogiendo quizá a gran parte de los que habían pertenecido a los movimientos heterodoxos recientemente aplastados. En Seistān, hacia 179/795, un tal Hamza Azarak se hizo proclamar príncipe de los Creyentes (= califa) y extendió su poder hasta Herat, protegiendo a los pobres, según se dice, contra los agentes del fisco; en vano Hārūn al-Rašīd utilizó contra él alternativamente la fuerza y la diplomacia: no se le pudo reducir hasta el año 213/828. Todavía los jāriŷíes subsistieron como un elemento dominante de la vida pública hasta mediados del siglo IX en que fueron dominados no por el Califato, sino por una reacción indígena de la que ya nos ocuparemos.

Eran éstos igualmente influyentes en Omán y, como consecuencia de las relaciones marítimas, en las colonias arábigo-musulmanas de Africa oriental, y quizá todavía más lejos. Sin embargo, es en el Magrib donde obtuvieron mayor éxito, aunque demasiado lejano como para tener alguna influencia directa sobre el Califato. El Magrib no había tenido parte alguna en la revuelta 'abbāsí, pero la confusión y los problemas que jalonaron la transmisión de poderes permitieron a los jāriŷíes bereberes conquistar Qairuan y entablar relaciones con los jāriŷíes de Tripolitania. Al no poderse mantener la ocupación de Quairuan, el jefe persa que los jāriŷíes habían reconocido, Ibn Rostem, se replegó hacia el Magrib central, donde fundó Tiaret/Tahirt y donde adoptó en 777 el título oficial de Imām. Otros principados jāriŷíes menos conocidos se fundaron por la misma época en Siŷilmassa (los midraríes), en Tremecén, etc. Si la ofensiva de los jāriŷíes coaligados contra Quairuan fue ahogada en sangre en 771-772, no les fue posible, sin embargo, a los lugartenientes 'abbāsíes, reducir a los principados excéntricos, y en 787 se firmó la paz con Ibn Rostem. La historia del jāriŷismo berebere, más tenaz que la de sus primos de Oriente, tendrá todavía páginas brillantes en el siglo X. En el siglo IX poseían, en suma, toda la banda magrebo-sahariana, de la que veremos su importancia tanto para el comercio como para la difusión del Islam hacia los países negros; se impusieron, pues, en cierto modo, a sus vecinos magrebíes, y es necesario tener en cuenta el problema de su influencia en los orígenes del Islam negro. Todavía hoy queda un residuo, constituido más tarde, de estos jāriŷíes, concretamente de una subsecta llamada ibadí en el Mzab, en el sur de Argelia.

El peligro más grave para los 'abbāsíes, sin embargo, no residía en estos diversos movimientos, localizados todos ellos, en

suma, en la periferia y que no podían desorientar a los verdaderos partidarios de la familia, sino en los movimientos 'alíes que procedían, éstos sí, de medios árabes próximos geográficamente, e ideológicamente, de los mismos medios de donde había surgido el movimiento 'abbāsí. Es cierto que se había dado al nombre de 'Alī un lugar honorable en la oración, y que se concedían pensiones a los notables 'alíes inofensivos; y a los que no aceptasen este retiro dorado, la suerte reservada a Abū Salama mostraba que, aun a costa de incurrir en los mismos reproches que los omeyas, no castigarían menos enérgicamente que aquéllos. Bajo Abū-l-'Abbās, un movimiento šī'í fue aplastado en Transoxiana por Abū Muslim, pero los más importantes del período anterior al siglo IX tuvieron lugar en Arabia. Coincidiendo con el levantamiento de los 'abbāsíes, los šī'íes evolucionaban unos en torno al Ḥusayní Ŷa'far al-Ṣādiq, un «sabio» que al no predicar la organización de un movimiento político inmediato no fue nunca tomado en cuenta, y otros en torno al Ḥasaní Muḥammad ibn 'Abd-Allāh, al que pronto se le llamaría al-Nafs al-Zakiya, el «alma pura», a quien se anunciaba como Mahdī, y a quien es posible que Al-Manṣūr en su juventud hubiese prestado alguna clase de juramento de alianza. En torno a éste se agruparon los zaydíes, privados de descendencia directa de su epónimo, y que representaban, en todo caso, la tendencia de los que buscaban a su Imām según su calificación en el conjunto de la familia 'Alī, en contra de los que admitían una filiación directa o una designación del sucesor por el predecesor —tendencia representada en torno a los ḥusayníes—. De hecho, todos los movimientos zaydíes del siglo siguiente se harán en torno a pretendientes ḥasaníes.

Mientras que los medios ḥusayníes se dedicaban a un trabajo de elaboración doctrinal con cuyas consecuencias nos encontraremos en los más diversos lugares, en torno a Muḥammad, paradójicamente, ya que los ḥasaníes no habían dado muestras de actividad durante todo el siglo precedente, se preparaba pacientemente la conquista del poder para cuando sonase la hora. A la llegada de los 'abbāsíes, Muḥammad, que intuía que el nuevo califa no le perdonaría lo que de él sabía, se escondió y buscó desde el Yemen, hasta quizá la misma India, los aliados necesarios para un levantamiento que, por fuerza, debería tomar la forma de un movimiento de sorpresa dirigido desde la Península hacia las provincias exteriores a ella, que en lo sucesivo serían predominantes en el Islam. Es posible que la persecución organizada por Al-Manṣūr contra toda su familia, a causa de la cual muchos de sus miembros murieron como rehenes en las prisiones de Bagdad, obligase a Muḥam-

mad a una revuelta prematura. Esta estalló en las Ciudades Santas el año 762, legalizada por el famoso jurista Mālik (con quien nos volveremos a encontrar). Pero si Muḥammad tenía el alma pura de su ilustre homónimo y antepasado, el Profeta, desde luego no poseía su genio organizador y no intentaba más que copiar letra por letra el comportamiento de aquél, por lo que pronto fue vencido y muerto. Sin embargo, su hermano, Ibrahim, había sublevado a Baṣra, Juzistan y al Irán meridional, que eran extraños al medio 'abbāsí. Su indecisión, sin embargo, permitió a las tropas 'abbāsíes venidas del Ḥiŷāz exterminarlo a su vez. La pérdida de la moral de los 'alíes y la mayor flexibilidad de Mahdī permitieron durante algún tiemo evitar nuevos dramas; pero la efervescencia comenzó de nuevo con Hādī, cuando fue exterminado un 'alí conocido por el nombre de Ṣāhib (el hombre de) Fajj, sitio donde murió y que se convirtió en un lugar de peregrinación, reproducción local del de Kerbela. Y volveremos a encontrarnos con nuevos levantamiento en el siglo IX, pero en adelante siempre fuera de Arabia.

Fue en el Extremo Occidente, refugio de todas las oposiciones, donde los 'alíes obtuvieron los éxitos más duraderos. En España, el levantamiento del falso 'alí berebere Ibn Šākiya (768-777) había demostrado la posibilidad de evocar, también allí, el respeto debido a la descendencia de 'Alī, aunque no hubiese tenido éxito; en Dailem, provincia fronteriza y apenas islamizada, un hijo de «el 'alí de Fajj» escapado al desastre había intentado agitar el país y había sembrado lo que luego debería fructificar, pero finalmente tuvo que someterse (lo que no le salvó de ser olvidado sin alimentos en un calabozo); como contrapartida, un hermano de este último, Idrīs, logró ganar, en los límites del mundo abarcado por el Islam, Marruecos, donde con árabes y bereberes extraños, tanto a la obediencia 'abbāsí como al jāriŷísmo, fundó un principado que debía engrandecerse y perdurar. Ciertamente es difícil, dado el estado de nuestra documentación, encontrar restos tangibles de las doctrinas de las que se le supone seguidor, pero al menos sí podemos afirmar que la familia, el respeto a la familia, se concretaban en su persona.

Si se añaden a estos levantamientos que presentan características doctrinales los que provocaron la insubordinación de poblaciones fronterizas o montañesas, tan poco asimiladas por el nuevo régimen como por los precedentes, y las ambiciones y traiciones de los gobernadores, podemos ver cómo la dinastía 'abbāsí ejercía el poder en condiciones generalmente turbulentas, con netas tendencias hacia el separatismo que, de momento,

se circunscriben a las provincias extremas, pero que no por ello son menos reveladoras. No se debe permitir, sin embargo, que la enumeración de relatos de este género en las obras de historia o de «heresiografía» hagan tomar síntomas y episodios por una caracterización de un clima general y cotidiano. No se comprendería nada de lo que, a pesar de todo, permanecerá en la memoria humana como uno de los más bellos momentos de la civilización, si se toman hechos limitados como una atmósfera de conjunto; enfrentamientos, incluso agudos, como algo distinto a crisis de crecimiento, contribuciones a una elaboración progresiva, por medio de la confrontación de familias espirituales, de lo que será el Islam «clásico». Si aparentemente los conflictos fueron más graves que en tiempo de los omeyas es porque el gobierno 'abbāsí estaba más atento a administrar real e islámicamente su Imperio, mientras que el gobierno omeya dejaba que las cosas fuesen un poco a su aire. Los dos aspectos son complementarios y no pueden ser disociados.

La islamización del régimen

¿En qué consiste, pues, la evolución característica del régimen 'abbāsí?

Cualquiera que hubiese sido la ayuda prestada a la revuelta por elementos superficialmente islamizados o por diversas doctrinas, el Califato 'abbāsí se sitúa bajo el símbolo de la búsqueda de una forma de organización más adaptada que la omeya a las exigencias del Islam. No sólo se prevalía la familia 'abbāsí de ser, desde el punto de vista del derecho familiar, la heredera del Profeta, de lo que daba testimonio en las ceremonias la ***burda,*** la capa de Mahoma, con la que se revestía el califa, sino que pretendía tener un valor musulmán particular, y el califa ser no un *mālik,* un rey temporal, sino un *Amīr al-Mu'minīn,* un príncipe de los creyentes, o, mejor todavía, su *Imām,* ciertamente no en el sentido de los «exagerados» šī'íes, que veían en los descendientes del Profeta una iluminación divina perpetuada, pero entendiendo por ello de todas formas el derecho concedido por Dios de ser, además de dueños de los cuerpos, guía de las almas en la obediencia a la Ley. Al menos será así hasta la crisis mu'tazilí de que hablaremos a continuación. Nos podemos preguntar, incluso, si el nombre de Mahdī dado por Al-Manṣūr a su hijo no tenía por objeto combatir las pretensiones «mahdiales» de Muḥammad «Alma Pura» u otros. De todos modos, a partir de este califa fue afirmado al derecho de la familia a ejercer el Califato por

sí misma, y no como heredera o igual de otras ramas de la familia.

Manifiestan los 'abbāsíes su esencia superior concretamente por medio de la organización material de su existencia. Los omeyas habían tenido una corte, pero relativamente simple y que no les aislaba verdaderamente del resto de los mortales, o al menos del resto de la aristocracia árabe. La situación era distinta en Bagdad. Desde su origen, la Ciudad Redonda de Al-Manṣūr fue deliberadamente concebida como una ciudad residencial, fortificada y reservada al califa, a su harén, a su corte, a su guardia, a los grandes servicios administrativos y apartada del pueblo, relegado a los arrabales. El poderío de la dinastía no descansaba sobre la aquiescencia libre de la aristocracia árabe, sino sobre la magnitud de su servidumbre de esclavos y de clientes privados; nunca desposaba mujeres árabes, sino que se valía de su reserva de mujeres serviles. Todo esto, que estaba en germen en la misma organización del movimiento, se desarrollaba a finales de siglo. Por otro lado, en el interior de esta ciudad el soberano estaba rodeado del mayor lujo y llevaba una vida en que llegó a dispensarse de las prohibiciones, por ejemplo, relativas al vino, que seguían vigentes para sus súbditos. En tiempos normales se hace importante que el príncipe no pueda ser abordado fácilmente, y el chambelán, *ḥāŷib,* que regula las entradas, se convierte en un personaje esencial del régimen; de tiempo en tiempo, sin embargo, con ocasión de las fiestas regulares o de las victorias, de recepciones de embajadores, el califa se muestra rodeado de un fasto inaudito, con una ostentación de generosidad que cuesta carísima. Dicho de otro modo, conscientemente o no, la elevación de la misión califal la asemejaba al concepto de las monarquías orientales preislámicas, más que al de la próxima Bizancio. Todo esto, que no está plenamente desarrollado bajo los primeros 'abbāsíes, está, sin embargo, netamente anunciado por ellos, y se desarrolla rápidamente durante el siglo IX.

El califa manifiesta públicamente su misión presidiendo, como sus predecesores, la oración del viernes en su mezquita, haciendo de tiempo en tiempo espectacularmente justicia, organizando expediciones de magnificencia contra el infiel, cada vez más raras sin embargo. La manifiesta, sobre todo, tratando de hacer que la Ley musulmana se aplique lo mejor posible, tratando de profundizarla, de elucidar mejor todas sus implicaciones. Este esfuerzo no se le puede atribuir en exclusiva, ya que, según veremos, es común a toda una época. Pero aunque esto sea cierto, también es cierto que los 'abbāsíes lo supieron detectar y utilizar, y, convertidos en califas, se apli-

caron en sostenerlo y guiarlo. Se ejerce, principalmente, sobre tres vías complementarias: la elaboración del Derecho, la elaboración de la teología y —menos estrechamente ligada a las precedentes— la elaboración de la cultura. Es esto lo que ahora debemos examinar.

La elaboración del Derecho

Se ha subrayado ya que una exigencia fundamental de la sociedad musulmana, como lo fue de la antigua sociedad hebraica, consistió en la voluntad de un orden social enteramente organizado de acuerdo con la Ley de Dios. Dicho de otro modo, la noción romana parcialmente asumida por el cristianismo, de una legitimidad del Estado por sí mismo, que implica, sin duda bajo la alta soberanía de Dios, la capacidad de legislar válidamente sin necesidad de referirse cada vez a una indicación divina, en principio no existe. Lo único que había, en un principio, era la Ley, dada de una vez por todas, a la que sólo restaba ser aplicada: el califa no tenía teóricamente más poder que el de organizar esta aplicación. Con seguridad, las exigencias de esta misma aplicación y las de una práctica, de la que el Corán no había podido prever todos los casos, hacían inevitable la existencia de un sector político libre al lado del sector legal que no lo era; pero los esfuerzos de un régimen que se coloca bajo el signo del Islam debían necesariamente dirigirse a la reducción al máximo del primero de ellos o, al menos, a integrarlo lo mejor posible en una Ley que, si no podía ser cambiada, podía ser interpretada, desarrollada a la medida de las necesidades de la vida pública. Desde luego, el califa debe hacer este esfuerzo, pero no tenía el monopolio del deber ni del poder; aunque, sin duda, no todo el mundo podía gloriarse de conocer a fondo la Ley, al menos cualquiera que hubiese dedicado su tiempo y su pensamiento a tratar de aprenderla y entenderla mejor, podía prevalerse de una participación en este derecho, que era, a decir verdad, el de la entera comunidad. Prácticamente significaba esto, que el califa debía mantenerse en contacto con los especialistas de la «Ciencia» y darles en su régimen un lugar eminente; la misma consecuencia se abre camino en los pequeños estados ŷāriŷíes o šī'íes, incluso cuando, como en el caso de estos últimos, el Imān era considerado, en teoría, como fuente de Ley.

Se denomina *šarī'at* a la Ley, o, más exactamente, al conjunto de las prescripciones de la Ley que, a menudo, ocuparon en la reflexión colectiva del Islam más sitio que el mismo

dogma. Los que en general estudian la Ciencia de la Ley, *'ilm*, son los *'ulamā'* (plural de *'alīm)*. Los que se dedican más especialmente a las prescripciones de la Ley son los *fuqahā'* (plural de *faqīh)*, y lo que estos últimos estudian constituye el *fiqh*, palabra que se suele traducir como Derecho, pero que desborda nuestra concepción europea del Derecho, puesto que incluye tanto las obligaciones del culto como las prescripciones sociales. Se caracteriza, pues, el régimen 'abbāsí por un momento de la atención dedicada al *fiqh* y, por consiguiente, a los *fuqahā'*.

Cuando los 'abbāsíes suben al poder, el *fiqh* no estaba todavía más que en los comienzos de su elaboración (una de las razones por la que los omeyas se preocuparon menos de él, residió justamente, en el hecho de su casi inexistencia en sus días). Sólo existían, entonces, las tradiciones árabes, las tradiciones de las poblaciones conquistadas a las que se dejaba subsistir bajo la condición de su fidelidad —régimen de la «personalidad de las leyes» del que volveremos a hablar— y una «costumbre», *sunna*, del Profeta, que fijaba algunos casos y sobre todo una orientación general, pero que no entraba, más que excepcionalmente, en los detalles técnicos exigidos por la organización del Imperio; éstos, con los omeyas, habían sido poco a poco elaborados por medio de una mezcla de simple copia de las tradiciones indígenas y de iniciativas sucesivas de los califas o de sus gobernadores que, más o menos, sentaban precedente. Por supuesto, estas iniciativas habían sido más importantes en el dominio de la administración y de la política que en el dominio del Derecho Privado, donde subsistían las tradiciones de las diversas comunidades. Pero la evolución de la vida entre los árabes no había dejado de traer consigo un considerable esfuerzo de elaboración jurídica en todos los capítulos del Derecho. Los jueces, *quḍāt* (singl. *qāḍī)*, de los que volveremos a hablar, enfrentado con problemas de diversidad y complejidad crecientes, no podían, al principio, hacer otra cosa más que servirse de su propia reflexión, dar su opinión personal, *rā'y;* y, a medida que se introducían entre ellos no-árabes, se reencontraban con problemas y soluciones de su pasado no-musulmanes. No obstante, eran conscientes del peligro que resultaría de la no concordancia de las decisiones particulares, y con bastante rapidez llegaron a la idea de la necesidad de buscar un acuerdo de los especialistas, *iŷmā'*. Esta *iŷmā'*, es preciso subrayarlo, no tenía en principio más que un carácter privado; no tenía, en absoluto, la autoridad que, por ejemplo, tiene un Concilio de la Iglesia Católica, que reúne a clérigos provistos a través de los sacramentos, de un magisterio de fuente divina; aunque ciertamente, la presión de los *fuqahā'* podrá tener, de hecho, en muchas ocasiones,

la misma fuerza que la de los pastores en una iglesia protestante. De todos modos, durante las primeras generaciones, la *iŷmā'* no pudo ser, en cada región, más que la de los doctores que la habitaban: las dificultades de circulación eran demasiado grandes, los tratados de Derecho eran todavía demasiado insuficientes y poco numerosos, como para que pudiera pensarse en consultas mutuas o en intercambios de opinión. La convergencia de la inspiración limitaba ciertamente las divergencias, pero, aunque por principio sólo sería tenida por infalible la *iŷmā'* de la entera comunidad musulmana, pronto saldrían a la luz opiniones regionales que, en razón a algunas diferencias fortuitas de pensamiento y, sobre todo, en razón a las diferencias más profundas en los problemas efectivos planteados, presentaban, de hecho, divergencias que pueden ser significativas. Al principio se tiene en cuenta principalmente la *iŷmā'* de personas que todavía siguen en vida, que está lo suficientemente poco fijada, incluso a veces lo suficientemente mal conocidas como para no poder atar a la siguiente generación: es lo que J. Schacht, el especialista que mejor ha desentrañado el modo de constitución del Derecho, llama la «tradición viviente». Sólo poco a poco se constituyen «Escuelas».

Se abre paso, por evolución natural, aproximadamente a finales del primer siglo del Islam y comienzos del segundo, es decir, con la última generación omeya, una nueva mentalidad. De un lado se desea componer, aun cuando las realizaciones no sean afortunadas, exposiciones metódicas generales; de otro lado, se tiende a fundamentar las opiniones emitidas, no sobre la autoridad de los doctores vivientes, de reputación variable, sino sobre la de adelantados consagrados por la gloria, y, por supuesto, pronto se irán a buscar garantías en los Compañeros del Profeta —cada escuela en aquellos que se establecieron en la región donde ésta estaba establecida— y posteriormente, en el siglo II, en el Profeta mismo, supremo árbitro en el caso de que los compañeros no estuviesen de acuerdo entre ellos. Quiere esto decir que se tiende a buscar precedentes en el cuerpo de las palabras, hechos y gestas del Profeta que, como ya hemos dicho, se denomina el *ḥadīṯ;* a veces nos encontramos con grandes iniciadores, como el califa 'Umar, en Derecho Público.

Los mismos contemporáneos de esta elaboración supieron perfectamente que, precisamente porque tenían una creciente importancia, se ponían en circulación *ḥadīṯs* elaborados a la medida de las luchas de partido o de las necesidades de una u otra causa, a base de trozos procedentes de diversas fuentes o más o menos alterados: ningún control era entonces posible, sobre todo cuando los inventores insistían más que nadie sobre la

calidad de sus pretendidos garantes. Contrariamente, pues, a lo que se podría pensar, cuando una tradición es atribuida al Profeta es cuando es más reciente y más discutible. La tarea de los sabios modernos, cuyos principios rectores están establecidos, pero apenas comenzada en la práctica, consiste, pues, en tratar de descifrar a través del análisis combinado del contenido y de los garantes de una tradición, si debe ser tenida por antigua, y más precisamente, caso de que tenga pocos visos de ser auténtica, donde, cuándo y por qué apareció. A Schacht es a quien hay que atribuir el mérito, siguiendo un camino abierto por el gran orientalista húngaro Goldziher a comienzos de siglo, de haber establecido claramente las exigencias que acabamos de resumir siguiendo las pautas marcadas por él. Ciertamente caeríamos en el hipercriticismo si negásemos que alguna tradición pudiese ser auténtica o al menos muy antigua: el trabajo ha comenzado por la misma base, dado que la elaboración y la alteración pueden no presentarse en el mismo grado, dependiendo de las diversas categorías de tradiciones más o menos aptas para servir de precedentes o de argumentos; pero la necesidad de una actitud crítica, de la que ya lo veremos, algunos doctores del Islam dan ejemplo desde la Edad Media, se impone.

A decir verdad, las exigencias de los tradicionalistas fueron la causa principal de la proliferación de los *ḥadīṯs*. Para ellos, en efecto, el *rā'y* era no sólo insuficiente, sino peligroso. El ideal de todos los que hacían del *ḥadīṯ* su ocupación particular, era hacer reposar sobre uno de estos *ḥadīṯ*, al menos, toda opinión jurídica o doctrinal. Desde luego a los *qāḍīs* les era imposible encontrar en el *ḥadīṯ* la respuesta exacta a todos sus problemas, pero como, desde un punto de vista musulmán, les era difícil negar la superioridad de la tradición del Profeta sobre la opinión individual, los *fuqahā'*, se colocaron en el terreno de los tradicionalistas, y, negándose a modificar el derecho positivo, se limitaron según los casos o a justificar, por medio de un *ḥadīṯ* inventado si era preciso, decisiones preexistentes, o a oponer, cuando se les objetaba con un *ḥadīṯ* otro *ḥadīṯ* verdadero o falso, o, por fin, a deducir, del caso tratado en un *ḥadīṯ*, conclusiones para otros casos, relacionándolos en nombre de una analogía más o menos espaciosa: este último método, la comparación, *qiŷas*, se convertía en la tercera fuente del pensamiento jurídico al lado del *ḥadīṯ* y del *rā'y*. De una manera general se llama *iŷtihād* al esfuerzo personal de un tipo u otro, que realizaban los primeros doctores, y que terminará en la época en que la autoridad de los predecesores tendrá fuerza de ley, época en la que se dirá que «la puerta del *iŷtihād* se ha cerrado».

Cuando los 'abbāsíes suben al poder, algunas «escuelas», *madhab,* empezaban a constituirse. Conocemos la escuela siria de al-Awzā'ī (muerto el año 774), porque, nacida en contacto con los omeyas, fue desacreditada en los medios 'abbāsíes que dejaron o hicieron desaparecer sus obras. Más importante, por lo que de ella se derivó, fue la escuela de Medina, de la que se creía que debía conservar particularmente bien, puesto que había sido la Ciudad del Profeta, su costumbre y su espíritu. Su figura principal fue Mālik ibn Anās (hacia 720-796) que, extraño al movimiento 'abbāsí y algo comprometido con Muḥammad ibn 'Abd Allāh, estuvo a continuación, sin embargo, en buenas relaciones con los califas Mahdī y Hārūn al-Rašīd. Su obra principal la *Muwatta,* conservada a través de las notas tomadas por sus alumnos, es una recopilación metódica de los *hadīṯs* admitidos en Medina y destinados a fundamentar en ellos la práctica del Derecho. El «mālikismo» debía, a través de Egipto, conquistar todo el Occidente musulmán; pero no llegó a adquirir importancia en Oriente e, incluso, en Arabia defendió a duras penas sus posiciones.

La escuela que estuvo más ligada al régimen 'abbāsí, y a la que se puede denominar irakí a pesar de que deba a aquel patronazgo el haber prosperado rápidamente en todo el Oriente, es la de Abū Ḥanīfa (699-767). No era éste un árabe, como Mālik o Awazā'ī, sino un *mawlā* de Kūfa, al que pequeños ahorros y la sobriedad de su vida permitieron no tener que desempeñar ningún trabajo: lo que explica parcialmente el carácter de sus enseñanzas tal y como sus discípulos nos las han transmitido, notable sobre todo por su coherencia teórica general, a veces por la audacia renovadora, pero que no se ciñe siempre, tan exactamente como los *qāḍīs* lo hubiesen deseado, a las exigencias concretas de su profesión. Por su dedicación a la respuesta de los problemas prácticos se caracteriza, por lo contrario, su principal discípulo, Abū Yūsuf (715-798), nombrado gran qāḍī por Hārūn al-Rašīd, y cuya principal obra, el «Libro del Impuesto sobre Bienes Raices», le fue encargado por su ilustre protector para tratar de poner a punto una práctica fiscal que uniese las exigencias del Estado a las enseñanzas de la *šarī'at.* Con Abū Yūsuf y Šaybānī, éste un poco más joven, se constituye una escuela que se caracterizará, durante largo tiempo, por su empeño en ceñirse lo máximo a la práctica existente y a las necesidades del Estado, salvo los arreglos necesarios para evitar las contradicciones demasiado flagrantes con el Islam.

La personalidad de Šafi'ī (767-820) es la que, en la generación siguiente, debía dejar sobre el Derecho musulmán la

huella más fuerte incluso aunque se rechazasen algunas de sus opiniones particulares. Nacido en Palestina, pero formado por Mālik, del que se consideró siempre el continuador, y comprometido después por sus relaciones con el 'alí Yaḥya b. 'Abd Allāh (el agitador de Dailem), permaneció toda su vida apartado del poder y enseñó sobre todo en Siria y en Egipto; es aquí donde sus ideas se extenderían más, antes de alcanzar con sus discípulos, en rivalidad con el ḥanafismo, una parte del mismo Oriente. Con él se corona el esfuerzo de los tradicionalistas por el dominio del *fiqh*. El *Kitāb al-Umm*, su «Summa», es una bella exposición metódica de un Derecho que destierra el *rā'y*, y se basa exclusivamente en el *ḥadīṯ* interpretado por el *qiyās* o por la deducción lógica; es poco exigente con la autenticidad de los *ḥadīṯs* y les concede un crédito tal, que llega a explicar a través de ellos las fórmulas vagas del Corán. Su influencia será tal que, incluso los ḥanafíes no podrán evitar por más tiempo el hacer reposar sus soluciones sobre *ḥadīṯs:* él mismo se convierte en parte de la tradición viviente, mientras que el Derecho tiende a convertirse en un cuerpo acabado, revisable sólo en detalles. Es preciso convenir, por último, en que si una tal evolución encontró en Šafī'ī su más notable artesano, aquella era normal y, hasta cierto punto, inevitable.

Sin embargo, los tradicionalistas puros encontraban que Šafī'ī dejaba todavía una parte demasiado considerable a una u otra forma de razonamiento humano. Ibn Ḥanbal (780-855), de quien tendremos que volver a hablar, procedente de una familia partidaria de los 'abbāsíes y oriunda de Merw, pero establecido, él, en Bagdad, enseñaba que era preciso evitar tanto como posible toda interpretación del *ḥadīṯ* que se apartase de su sentido literal. Pero no daba a esta actitud la rigidez que le darán los que pronto se dirán partidarios suyos, y evitaba además, y esto se lo harán sentir por largo tiempo a sus discípulos, hacer obra de jurista; a decir verdad, su posición que está en el polo opuesto de lo que es un sistema, se basaba en sostener, en oposición a los juristas puntillosos y autoritarios, que era preciso evitar toda decisión imperativa que no resultase directamente de los textos sagrados: de donde se derivaba casi un cierto liberalismo, dado que se oponía a ordenar lo que no estaba claramente ordenado, o a prohibir lo que no estaba formalmente prohibido. Más radical todavía en favor del sentido aparente, fue la escuela ẓāhirí (este es el sentido de la palabra), formada a mediados del siglo IX, y que tendría eminentes representantes en España, combinando la misma intransigencia con el mismo liberalismo.

Al mismo tiempo, el papel creciente atribuido al *ḥadīṯ* y su proliferación, hacía nacer en algunos la necesidad de una crítica de autenticidad. Ciertamente el método que emplearon, el estudio de las cadenas de garantes *(isnād)*, parece, a la luz de la crítica moderna, hasta cierto punto un contrasentido: pero no por eso es menos reveladora de un espíritu digno de ser señalado y de una intención muy sana. Ya Ibn Ḥanbal, en su *Musnad*, clasificaba las tradiciones según sus garantes. Más resuelta y prácticamente utilizables, Bujārī, Muslim, y algunos otros a lo largo de la segunda mitad del siglo IX debían, con una clasificación esta vez metódica, establecer la selección, sobre la que iba a vivir la posteridad, de los *ḥadīṯs* seguros, débiles y falsos, estos últimos barridos de sus colecciones.

Al tiempo que se producía esta evolución, las escuelas perdían su carácter estrechamente local y regional. Ciertamente la distancia debía, en el Magrib y en España, asegurar al mālikismo, que había introducido allí Sahnūn a comienzos del siglo X, un casi absoluto monopolio, y en diversas otras regiones hubo predominio de una u otra doctrina; pero la unidad 'abbāsí e, incluso después de ella, el agrupamiento de la población en los grandes centros, el impulso de las relaciones comerciales, la peregrinación, etc. conducían a un contacto entre las escuelas, y así, en Bagdad estaban todas representadas. De otro lado, no tomarán más que en el siglo XI un carácter verdaderamente oficial. Los nombres que tomaron muestran cómo se ponían bajo el patronazgo de un doctor, que es quien había hecho toda la elaboración teórica, sin que se sintiese la necesidad de rehacerla...

Una evolución paralela, aunque en ciertos aspectos quizá más lenta, se producía en los medios šī'íes, que todavía no se habían aislado. Se ha conservado bajo el nombre de Zayd, el 'alí muerto en 740, un Corpus Iuris, que no puede ser de él, pero que testimonia de la actividad de discípulos que, de todos modos, podían tener alguna razón al atribuirle un cierto papel de iniciador. El espíritu de este Corpus, que trata de los problemas del *fiqh*, se sitúa en una especie de término medio entre los de Mālik y de Abū Ḥanīfa. Los šī'íes no zaydíes cultivaban también la reputación de Ŷa'far al-Ṣadīq, su imām contemporáneo a la revolución 'abbāsí.

De lo dicho resultan algunas consecuencias que, por no estar demasiado claras, deben ser subrayadas. A menudo se ha dicho que el Derecho musulmán era uno de los menos realistas de todos. Esto no es cierto más que en parte, y en conjunto es inexacto. Es cierto que descansaba sobre un esfuerzo conceptual abstracto de clasificación esquemática que se opone,

en cierta medida, a las características de las diversas costumbres; pero no es menos cierto que injertó reglas positivas, en general, que tenían su aplicación en la vida real. Es cierto que llegó a conservar prescripciones que la evolución había vuelto anticuadas, y que ignoraba capítulos enteros de la vida social efectiva que, todo lo reales que pudiesen ser, parecían tolerancias para-musulmanas. Es cierto que después de «cerrarse la puerta del *iŷtihād*» la reproducción de las enseñanzas de los antepasados pudo hacer que se conservasen mecánicamente fórmulas que no se correspondían con ninguna realidad de las épocas más recientes. Pero no por todo ello deja de ser verdad que, en principio, había respuestas a las exigencias de la realidad —particularmente por lo que respecta a algunos aspectos de la vida económica— la Historia moderna no debe, pues, rechazar «a priori» el *fiqh,* lo que sería, en ausencia de otros documentos que hagan referencia a las épocas más antiguas (a excepción de los papiros de Egipto) privarse de una fuente de la mayor importancia, aunque eso signifique la tarea de tener que distinguir las diversas capas de una realidad que puede provenir de épocas y regiones diversas.

Además, y precisamente porque en su presentación original el *fiqh* era de difícil utilización práctica, se desarrollaron ciertas formas literarias que tenían por objeto responder más inmediatamente a las exigencias de la vida y de la justicia cotidianas, y que, por tanto, tienen para nosotros un especial interés.

Desde comienzos del tercer siglo de la Hégira aparecen tratados de *hiyal,* es decir, procedimientos para reconciliar el sentido literal de una prescripción del *fiqh* con una práctica efectiva diferente, procedimientos elaborados por los mejores juristas. Poco más tarde son redactados tratados de *šurut,* es decir, formularios para la redacción de actos escritos que, aunque en teoría no tenían fuerza obligatoria, jugaban un papel constante en la práctica. Por último, también se hacían frecuentes consultas sobre problemas de difícil solución a jurisconsultos, *mufti,* que respondían con *fatwas,* tomándose, más tarde la costumbre de recoger *fatwas* y componer recopilaciones que tenían el interés de dar una respuesta concreta a problemas que alguna vez se plantearon a quienes habían pedido el consejo; este género de literatura parece haber tenido un particular desarrollo entre los ḥanafíes de Asia Central y los mālikíes de Occidente (conocida en este caso bajo el nombre de *nawāzil,* «caso»), hacia la mitad de la Edad Media.

Los ʻAbbāsíes, como ya dijimos, favorecieron, en general, el movimiento de constitución del *fiqh,* manteniéndose en con-

tacto con sus más distinguidos representantes, al menos de los ḥanafíes. La elaboración del Derecho Privado no les afectaba y, sobre la del Derecho Público, tenían la suficiente influencia. Quizá algunos hubiesen deseado un verdadero código oficial: pero esto era demasiado contrario al espíritu del Islam, puesto que, en principio, el Estado no tenía respecto a la Ley privilegios especiales. Las recopilaciones que a partir del siglo III/IX se harán, tienen, pues, en general, un carácter privado, incluso cuando su éxito hizo que se utilizase sistemáticamente a las más ilustres de entre ellas. Sobre ciertos aspectos particulares, alguna obra, como el «*Libro del Impuesto sobre Bienes Raices*» de Abū Yūsuf, deberá a la persona de su ilustre patrocinador un carácter casi oficioso. Por otro lado, tendremos que hablar de tratados de práctica administrativa diferentes, de carácter privado pero hechos por funcionarios de la administración. Hay que esperar, sin embargo, a la mitad del siglo V/XI para encontrar, con los «*Estatutos Gubernamentales*» de al-Māwardī un verdadero tratado de Derecho Público que no tendrá igual en la totalidad de la literatura musulmana.

Por supuesto, los ʻAbbāsíes se esforzaron también, en relación con el desarrollo de la Ley, por mejorar el funcionamiento de la Justicia: volveremos sobre ello ahora mismo.

Elaboración religiosa

A la elaboración del Derecho Positivo corresponde un esfuerzo paralelo, conexo, de elaboración del pensamiento religioso-filosófico del Islam. Desgraciadamente en la actualidad todavía es más difícil presentar su historia que la del desarrollo del *fiqh.* Casi ninguna obra de los primeros pensadores del Islam ha llegado intacta hasta nosotros, y sólo podemos saber algo de ellas a través de obras escritas para refutarlas o, todo lo demás, a través de adaptaciones tardías, repensadas en función de condiciones que habían sufrido una evolución. Lo dicho acerca de la manera como nos presentan los «heresiógrafos» los antiguos movimientos šīʻíes puede ser extendido a toda la historia del pensamiento religioso del primer siglo ʻabbāsí. Lo que se dirá a continuación no puede, pues, tener más que un valor de muestra o de orientación.

Como durante la época omeya, es preciso tener bien presente que existen pocos movimientos intelectuales cuyo interés se sitúe únicamente en el plano de la especulación: visible o no a través de las exposiciones posteriores que pasaron por alto las incidencias políticas del momento para no retener más que

el contenido intelectual intemporal, estas incidencias casi siempre existen, y nos arriesgamos a malentender todo si, impresionados por la separación en capítulos de los manuales, consideramos a unos movimientos como fruto exclusivo de la historia política y a otros como fruto de la historia espiritual. Se hace esto especialmente cierto cuando nos referimos al principal movimiento, el de los Mu'tazilíes.

Ya hemos visto cómo, durante la época omeya, las mismas actitudes ante la acción pública habían llevado a los espíritus reflexivos a plantear problemas de alcance teológico; «a fortiori» lo mismo ocurría con los que, más contemplativos, se preocupaban ante todo de profundizar su fe. De otro lado, los conversos aportaban a su nueva religión las inquietudes y las respuestas de su confesión anterior, mientras que los que no se habían convertido, por curiosidad o por espíritu polémico, interrogaban a los musulmanes acerca de sus respuestas específicas a determinados problemas. Por todas estas razones era natural que se produjese un movimiento de elaboración del Islam, con las discusiones que esto implicaba, y que terminó por ponerle a la misma altura de las confesiones entre las que vivía. Este mismo hecho no dejaba de tener implicaciones políticas, ya que si habían podido surgir tantos movimientos diversos que comprometían la unidad de la comunidad proclamándose partidarios de diversas doctrinas, no era más que porque el Islam no estaba definido con precisión de cara a la libertad de todas las ideas mientras no se tradujesen en revueltas. Ni el Corán ni el *ḥadīṯ,* como ya dijimos, constituían tratados dogmáticos metódicos, y sus mismas afirmaciones no estaban exentas de contradiciones y no eran de naturaleza capaz de brindar respuestas decisivas a las cuestiones de los teólogos.

El término *Kalām,* que sirve para designar el razonamiento teológico en el Islam y, de una manera general, al grupo de hombres que a él se dedican debe ser conocido no sólo en razón a su constante empleo, sino también por su propio sentido; «la palabra», y por tanto, en primer lugar, la Palabra de Dios, el Logos, el Verbo. En la atmósfera realista del pensamiento antiguo y medieval, donde nombre y existencia se implican mutuamente, hablar de esta Palabra que ha sido comunicada a los hombres (el Corán) quiere decir preguntarse por la relación que existe entre Dios y su Palabra: ¿Le es consustancial o ha sido creada por El para ser comunicada? Sin embargo, bajo la influencia del sentido de Razón dado a la palabra Logos al mismo tiempo por la filosofía antigua y la cristiana, tendencia que representa Juan Damasceno en tiempo de los

omeyas, ocuparse del *Kalām* llegó a significar también ocuparse de la Razón y, prácticamente, razonar sobre el contenido de la fe revelada. Se llama *mutakallim(ūn)* a los especialistas de este estudio, a los que podemos denominar teólogos bajo reserva de comprender que para el musulmán la fe es, en su principio, enteramente razonable y que no hay, por tanto, teóricamente la misma disociación parcial fe-razón que conoce, por ejemplo, la filosofía cristiana.

Sabemos mal hasta qué punto exacto había llegado esta evolución cuando tuvo lugar la revolución 'abbāsí, y cuál fue, respecto a ella, la posición de la nueva dinastía en sus comienzos. Se ha creído poder sostener que el mu'tazilismo fue, desde su fundación, la doctrina oficial de los 'abbāsíes, en base a que los califas 'abbāsíes hicieron oficial la doctrina mu'tazilí y a que se atribuirá a dos personajes, Wāsil b. 'Aṭā y 'Amr b. 'Ubayd, con los que los primeros 'abbāsíes tuvieron algunas relaciones, el carácter de antepasados de los mu'tazilíes. En efecto, parece ser que Wāṣil y 'Amr sostuvieron frente a los murŷíes, que aunque era cierto que había habido culpables en la *fitna* no correspondía a los hombres decidir sobre ello; lo que podía conducir a una aceptación provisional de cualquier dinastía, y sugería que todos los esfuerzos debían dirigirse hacia una mejora del Islam, lo que permitiría hacer una elección más justa del jefe de la comunidad. De momento, mientras se llegaba a esta elección, no había nadie privilegiado *a priori,* lo que era adoptar una actitud de reserva hacia aquellos 'alíes que comenzaban a permitir que se dijese lo contrario a su favor. Esto podía ser útil a los 'abbāsíes. En realidad, los 'abbāsíes habían frecuentado a gentes muy distintas a Wāṣil y 'Amr, y éstos, a su vez, a otros muy distintos a aquéllos: en particular a los zaydíes, a los que su doctrina convenía perfectamente, y en cuyas filas podremos encontrar a sus más fieles partidarios. Habían tenido una actividad política, pero distinta a la de los 'abbāsíes, aunque convergiese con la suya; su base era Baṣra, donde los 'abbāsíes tenían mucha menor importancia que en Kūfa. Por lo que respecta a las doctrinas teológicas de Wāṣil y 'Amr, es difícil distinguirlas de las que se atribuyeron a sus herederos verdaderos o pretendidos, suponiendo que realmente hubiesen tenido alguna. En todo caso, parece difícil considerar a los primeros 'abbāsíes como mu'tazilíes de una manera precisa.

Lo que es cierto es que nos encontramos en el comienzo, tanto en teología como en los otros dominios del pensamiento, de una época de fermentación muy larga cuyo centro era Baṣra. Nunca se insistirá lo suficiente sobre el papel extraordinario

que ha desempeñado esta ciudad, antes que Bagdad, como crisol de doctrinas en las ramas más diversas de la ciencia y del pensamiento, como campo de experimentación también de diversas actitudes religiosas. Allí vivía, por ejemplo, a mediados del siglo VIII, ese Ḥasan al-Baṣrī sobre quien se pondrían de acuerdo los descendientes de diversas familias espirituales en considerar como el gran modelo de la piedad profunda, sobria y razonable. Allí se discutían problemas entre los que, sin duda, comenzaba a tomar importancia el de la creación (o no creación) de la Palabra, es decir, de la existencia de atributos injertados de algún modo en la esencia divina, y el problema de la fe y las obras, es decir, del margen de libertad del hombre de cara a la Omnipotencia Divina: problemas comunes a todas las religiones que han llegado al mismo estadio de desarrollo espiritual. Se denominará *qadar,* poder, a la dosis de libertad humana, y *qadaríes* a los que creían que tenían un cierto margen de libertad; se afirma que los últimos omeyas habían sido, salvo uno, *antiqadaríes,* y que es por esto por lo que los ʻabbāsíes debían ser *qadaríes.* El *antiqadarismo* suele ser relacionado con un cierto Ŷahm b. Safwān, a quien se considera murŷí, y que había sido uno de los artífices de un levantamiento medio religioso, medio social, en Jurāsān, anterior al de Abū Muslim, pero que fracasó en su intento. Por el contrario, también se atribuyen a este Ŷahm ideas creacionistas sobre la Palabra, conformes con las que serán más tarde las de los muʻtazilíes. En realidad no se sabe demasiado bien si el epíteto mismo de ŷahmí no había nacido en el cuadro de la querella muʻtazilí, al intentar los adversarios de los muʻtazilíes comprometerlos con Ŷahm, mientras que éstos para defenderse se remitían a Wāṣil. De todo esto no se puede sacar más conclusión que los sabios modernos necesitan de una extensa prudencia y que la relación de los ʻabbāsíes con una doctrina, que de todos modos no estará plenamente constituida más que mucho tiempo después, ofrece pocos caracteres de credulidad: en todo caso, la idea de una religión «oficial» no debió ni de habérseles ocurrido.

De un episodio se pueden, quizá, deducir algunas indicaciones: la persecución de los *zindiqs* en el reinado de Mahdī. Se conocían por este nombre en la tradición iraní, propiamente, a los maniqueos y mazdaqueos, a los que el zoroastrismo oficial había perseguido y que, en consecuencia, habían emigrado en grandes masas al Asia Central. Desde la conquista musulmana, sin embargo, la indiferencia del Islam hacia las doctrinas de los infieles, siempre que no denunciasen su dominio, había

aparentemente permitido el renacimiento de una propaganda maniquea en todas las provincias y ya en el siglo VIII había en Iraq una iglesia maniquea organizada; de los mazdaqueos tendremos que volver a hablar un poco más tarde. En la polémica musulmana, lo que se entiende por el apelativo de *zindiq* es, esencialmente, la profesión del dualismo, de la coexistencia en el Universo de un principio del Bien y de un principio del Mal; de todos modos es preciso que en la acusación de zindiqismo hubiese algo más, ya que de aquella creencia también era partícipe la iglesia zoroastra, ayer iglesia oficial del régimen sasánida, y bien que mal asimilada por los nuevos amos como una de las religiones del Libro (es con el Islam, a causa de esta asimilación, cuando se pone en orden el Zend-Avesta) y, por consiguiente, tolerada y nunca perseguida. Pudo haber sido que el maniqueísmo, que era una religión universalista frente al zoroastrismo, que no era más que nacional, se insinuara a ese título por todos lados; practicaba métodos subterráneos admitiendo que sus adeptos hiciesen exteriormente profesión de fe de cualquier religión, pero llevándoles progresivamente a interpretarla según sus puntos de vista, o a adoptar secretamente sus doctrinas en contradicción con aquellas a las que se adherían públicamente. El dualismo chocaba, evidentemente, con la mayoría de las conciencias musulmanas poseídas por el concepto de la absoluta unidad de Dios. Sin embargo, en Basra y en Bagdad el maniqueísmo estaba casi permitido; se acusaba de pertenecer a él al famoso poeta Baššār b. Burd, el hijo del «visir» Abū 'Ubayd Allāh, y a muchos otros musulmanes; pero esto porque si bien se permitía que no se fuese musulmán, lo que no se admitía es que se dejase de serlo. Es dudoso, sin embargo, que la acusación religiosa haya sido el único motivo de la persecución. Contra Ibn al-Muqaffa', gran escritor del que volveremos a hablar, que había sido condenado a muerte por al-Manṣūr bajo la acusación de zindiqismo, sabemos que el califa tenía en realidad otros motivos. Es probable que se acusase de zindiqismo a gentes a las que se quería perder sin decir por qué, y sabemos que la palabra terminará por designar cualquier impiedad. Una de las creencias de los zindiqs era la metempsicosis, pero se podía hacer la misma acusación a aquellos šī'íes «exagerados» que la profesaban al menos en el caso de la transmisión del alma profética de imām a imām; perseguir a los que creían en la metempsicosis podía ser, como veremos, un medio del Califato 'abbāsí para obrar en comunidad con šī'íes moderados en contra de los comunes enemigos extremistas. Por otro lado, no se puede descartar que la iglesia zoroastra

oficial haya visto con placer cómo el Islam se encargaba de desembarazarla de sus herejes, como vio con agrado cómo Abū Muslim combatía a Bihafarīd.

El reinado de al-Ma'mūn

Todos los movimientos, o casi, de que hemos hablado desde el comienzo del capítulo van a converger, amplificarse, entrecruzarse entre ellos y con otros nuevos, tomar nuevas fuerzas durante el reinado de Ma'mūn (198/813-218/833), al que debemos, pues, consagrar un desarrollo especialmente largo.

Ya habíamos visto que Hārūn al-Rašīd había dividido su Imperio principalmente entre dos de sus hijos: Amīn, que recibía con el Califato todos los países árabes, y Ma'mūn, que, bajo la soberanía de su hermano, obtenía todos los territorios iraníes. ¿Había creído, haciendo esto, atenuar las querellas de familia y la rivalidad entre árabes y jurasaníes? Lo que sucedió, en todo caso, fue lo contrario.

Prácticamente, la división traía consigo una escisión entre el Oeste árabe, gobernado por Amīn, hijo de una árabe, educado a la árabe, aconsejado por el viejo mawlā arabizado Faḍl b. Rabī, y el Este iraní, gobernado por Ma'mūn, hijo de una iraní, educado a la iraní, aconsejado por el jurasaní recientemente convertido Faḍl b. Sahl, un protegido de los barmekíes. ¿Evitarán las dos mitades del Imperio chocar entre ellas? Hubiese sido necesario que al menos los dos hermanos lo hubiesen evitado. Pero Amīn tomó medidas que equivalían a relegar los derechos sucesorios de su hermano a la segunda posición, detrás de su hijo. Ma'mūn se comportó desde entonces como un príncipe autónomo, y Amīn lo declaró caído en desgracia: estalló la guerra. Pero la habilidad no estaba repartida por igual en ambos bandos; rápidamente el ejército jurasaní, cuyo segundo comandante era un tal Ṭāhir, con quien nos volveremos a encontrar, se apoderó de todo el Irán; apenas tuvo dificultad en establecer contacto con los medios jurasaníes de Bagdad, mientras que Amīn no llegaba a apaciguar las luchas intertribales de los árabes, cuya ayuda deseaba. En una situación desesperada, asediado en Bagdad, Amīn armó a lo más bajo del pueblo, cuya valentía desesperada, que tendremos que volver a recordar, de nada valió. Amīn fue capturado y ejecutado por Ṭāhir (813). Se trata, en suma, de una segunda conquista del Imperio por el Jurāsān, más radical que la primera, puesto que se realizaba a costa de su mitad árabe y no contando con su parcial complicidad.

Los acontecimientos de los seis años siguientes debían todavía acentuar más este carácter. Ma'mūn no se sentía tentado a transportar a este Iraq incierto la sede de su gobierno. Ḥasan b. Sahl, hermano de Faḍl, delegado en Bagdad, se había convertido en una figura impopular; la ocasión pareció buena a los 'alíes para intentar nuevas revueltas, y así lo hicieron Ibn Ṭabāṭabā y, después de su muerte, otro ḥasaní, tras el jefe beduino Abū-l-Sarāya en Iraq y otros en Arabia; fueron aplastados, pero fue entonces cuando en el propio medio 'abbāsí estalló un levantamiento dirigido por un tío de Ma'mūn, un hijo superviviente de Mahdī, Manṣūr.

Es en este momento cuando llegó de Jurāsān a Bagdad una extraña noticia: Ma'mūn acababa de hacer la solemne promesa de su sucesión a un 'alí ḥusayní: 'Alī llamado al-Riḍā (es decir, aquél sobre el que la familia se pone de acuerdo), quinto descendiente de padre a hijo, de Ḥusayn, quien debía ocupar el rango de octavo Imām en las listas de imāmes šī'íes (v. infra) posteriores, pero de quien es imposible decir lo que representaba efectivamente entonces, excepto que era la cabeza de una de las ramas de la familia. Espíritu activo e inquisidor, por añadidura todavía joven y sentimental, o ¿esperaba Ma'mūn reconciliar a los primos enemigos, rehacer frente a los extremistas la unidad de la familia por medio de una alternancia entre sus ramas? La esperanza, que otros después de él debían todavía alimentar, se reveló vana: había demasiados clientes 'abbāsíes inquietos por una eventual transferencia de favores a clientes 'alíes; éstos empujaron hacia el Califato a otro hijo de Mahdī, Ibrahim. Al mismo tiempo estallaban problemas en Egipto y en Aḏarbayŷan, al amparo de la anarquía irakí. Ma'mun decidió volver a Bagdad y abandonar a 'Alī. En camino, demasiado oportunamente, murieron Faḍl, convertido en responsable de los recientes errores políticos, y 'Alī mismo, cuya tumba ulteriormente debía convertirse en el famoso sitio de peregrinación iraní šī'í de Mašhad; mientras que Ḥasan b. Faḍl era suprimido por oficiales en revuelta y que Ibrahim se eclipsaba por sí mismo. Ciertamente, Ma'mūn esperó muchos años en volver del verde 'alí al negro 'abbāsí, y aun así se continuó proclamando a 'Alī como «el mejor de los hombres después del Profeta». Al fin comprendía que era preciso reemprender la política de unión valiéndose de otros métodos; y es por eso por lo que conviene, aunque hayamos empleado mucho tiempo en apercibirnos de ello, abordar la historia de la aventura mu'tazilí.

Ma'mūn no fue el creador del mu'tazilismo. Este era elaborado en Baṣra y en Bagdad, gracias a los esfuerzos de numerosos *mutakallim(ūn),* en cuyas primeras filas es preciso citar a dos hombres, Abū-l-Huḏayl al-'Allāf y su medio discípulo al-Nazzām, que aparecerían ante nosotros, sin duda, como dos de los más grandes nombres del pensamiento musulmán si su obra se hubiese conservado. Mal vistos por Hārūn al-Rašīd y por al-Amīn, los mu'tazilíes se encontraban por ello automáticamente del lado de al-Ma'mūn, quien desde su llegada a Bagdad se asoció a uno de los más intransigentes de entre ellos, Ibn abī Duwad, de quien hizo su «gran qāḍī». Pero la orientación mu'tazilí de Ma'mūn no procedía solamente de esta coyuntura. La reconciliación que había buscado entre los moderados de la familia, significaba para él una cierta unión con la concepción 'alí moderada del imamato, buscando su propio beneficio, en primer lugar, caso de que la reconciliación se lograse; es decir, que ésta implicase el derecho, para el califa, de guiar a la comunidad en la comprensión de su ley y de su fe. Podría, pues, imponerle una doctrina oficial, y esta doctrina podía ser tanto más fácilmente la de los mu'tazilíes cuanto que precisamente éstos deseaban promover un imamato cuyo titular, dotado de las precisas cualidades, pudiese ejercer desde un principio, por encima del *iŷmā'* de los doctores, un papel más netamente autoritario. Esta actitud era, ya lo hemos visto, la de los zaydíes, que eran los principales adeptos del mu'tazilismo. En suma, la adhesión de Ma'mūn al mu'tazilismo significaba que discretamente repetía el intento abortado con 'Alī Rīdā, de un lado dando satisfacción a los zaydíes, de los que hará sus aliados, de otro lado promoviendo una actitud que podía implicar la atribución del imamato al más digno, en cualquier rama de la familia en que se encontrase. De hecho no se puede citar, mientras duró la supremacía del mu'tazilismo, ninguna revuelta zaydí; por el contrario, hubo muchas después de su caída.

Lo que acabamos de decir no obsta para que el mu'tazilismo tenga también una importancia considerable en la historia de formas de pensamiento menos inmediatamente ligadas a la coyuntura política. Porque los mu'tazilíes eran «razonadores» se les ha tomado en el siglo XIX por precursores del libre pensamiento; la verdad es justamente la contraria. Su actitud de ningún modo era de búsqueda de la verdad: ésta se basaba y venía dada por la Revelación y si se intentaba comprender esta Revelación era por una necesidad de la apologética que se

teñirá, cuando tengan una influencia predominante, de intolerancia. Lo que de todos modos queda, y seguirá marcando al Islam incluso después de su caída, es que, considerando a la fe y a Dios como Razón, condujeron su apologética por medio de razonamientos que no podían por menos de proceder de la razón humana. Al hacer de la razón el *criterium* de su comprensión de Dios, se vieron impelidos a hacerse de El una idea abstracta, a ver en El al Uno, al Absoluto, llevado a un tal grado de pureza que todo lo que podría aparecer en El como concreto, como no estableciendo entre el Creador y la criatura una diferencia total, les sorprendía y debía ser desechado. En resumen, a pesar de las divergencias individuales, lo esencial de la doctrina puede resumirse así:

— Monoteísmo riguroso, oposición a las descripciones antropomórficas de Dios, interpretación alegórica de los pasajes coránicos que los comentaristas «vulgares» tomaban al pie de la letra. Dios tiene atributos que no son Ideas reales, sino simples manifestaciones de Su Esencia, no pudiendo El mismo ser percibido por los sentidos;

— la Creación; si el Dios eterno tiene ciertamente en su Pensamiento todas las cosas, la Creación concreta no puede existir más que al nivel del accidente, no de la esencia; deja, pues, en particular al hombre, el libre arbitrio de su comportamiento. La Revelación es una realidad notable, pero el Corán ha sido creado y, por ser a veces oscuro, debe ser comprendido por medio de la razón. El dogma de la Creación del Corán fue, en la polémica vulgar, lo esencial de la doctrina mu'tazilí; el incrédulo era aquel que no sabía evitar los pecados más graves; a saber: principalmente, la confesión de la Unidad Divina. Los pecados no fundamentales no exigían una condena de la comunidad, ni, por consiguiente, si se trata de un príncipe, desobediencia de sus súbditos; prácticamente, cuando se desarrollen sus lazos de unión con la dinastía 'abbāsí, esto se traducirá en un deber de fidelidad hacia ella;

— el fin del gobierno era «ordenar el bien y prohibir el mal»; se trataba, pues, de un gobierno militante, y se interpretaba aquel deber al servicio de la doctrina mu'tazilí, que debía ser ordenada «por ser el bien»;

— siendo la Razón el criterio de la verdad, la actitud mu'tazilí estaba en oposición a la contemporánea de los mantenedores del *ḥadīṯ*, es decir, del *iŷmā'*;

— por último, y tendremos que volver sobre ello más tarde, a pesar de que el mu'tazilismo sea fundamentalmente musulmán, la atención al razonamiento de un lado, el estudio de la Creación concreta de otro, llevó a los protagonistas a buscar lo que

había de válido en el aprendizaje de la ciencia y la filosofía antigua: convergían, pues, con el movimiento que entonces se desarrollaba de traducción de obras antiguas, y no sería azar que Ma'mūn se convirtiese, también en este aspecto, en un gran iniciador; pero ya hablaremos de él más adelante.

El año 827, Ma'mūn, impulsado por Ibn abī Duwād, proclamó el dogma de la Creación del Corán y organizó una especie de Inquisición, la *Mihna,* cuyo papel consistía en exigir la prestación de juramento de los *qāḍīs,* etc., a este dogma, y detener a los que se negaban a ello; la *Minha* fue mantenida por los primeros sucesores de Ma'mūn, menos por convicción que por temor a debilitar al Califato pareciendo ceder ante la oposición. Esta era fuerte y estaba organizada principalmente en torno a un hombre ya citado, cuya integridad debía aumentar su prestigio, Ibn Ḥanbal. Los mu'tazilíes eran impopulares por su actitud de aristócratas intransigentes del pensamiento; pero muchos se preocupaban más intensamente por su actitud de pensamiento demasiado intelectual, extraña a las necesidades experimentadas por un creyente medio en su comportamiento cotidiano: a éste le importaba menos la pureza absoluta de una doctrina abstracta que una Revelación en la que poder confiar totalmente: esto exigía que no se distinguiese entre Dios y su Palabra, que se tomasen los textos tal y como eran, sin adhesión formal a un ocasional antropomorfismo, pero «sin comentarios», como decía Ibn Ḥanbal, sin doctrina interpretativa, que no sería más que un motivo de división, el mayor crimen en el seno de la comunidad. Finalmente, el año 849, el califa Mutawakkil hizo caer en desgracia a Ibn abī Duwād, abolió la *Mihna* y proclamó su adhesión al dogma del Corán «increado». El reinado del mu'tazilismo había durado veintidós años.

El balance de todo esto no es tanto el rechazo de una doctrina en beneficio de otra como el fracaso de lo que había sido la ambición de Ma'mūn, la concepción de un imamato capacitado para dirigir doctrinalmente a la comunidad. De ahora en adelante el Califato no será en materia de fe más que el órgano de transmisión y ejecución del *iŷmā'* de los especialistas.

No desapareció tan rápidamente el mu'tazilismo como su dominio. En ciertos medios, en ciertas regiones, sobrevivió durante siglos inspirando la teología de šī'íes moderados y de pensadores tales como, en Asia Central, en pleno siglo XII, Zamajšarī. En líneas más generales, incluso cuando se rechacen sus doctrinas se conservarán sus problemas y sus métodos de discusión. Si no crearon el *Kalām* en todos sus aspectos, al menos dejaron la huella indeleble de su intervención.

Al tiempo que Ma'mūn defendía el Islam, a su manera, en el plano ideológico, se veía obligado a defenderlo o propagarlo con las armas. Los jāriŷíes en la Alta Mesopotamia y en Jurāsān, después de su partida, y los 'alíes en el Yemen, comenzaban a dar señales de actividades; en Egipto, qaysíes y yemeníes se destrozaban mutuamente, lo que daba ánimos a los coptos para sublevarse contra la subida de los impuestos y, lo que era más grave, permitía a un grupo de exiliados andalusíes mantener en su poder durante once años el puerto de Alejandría; fue precisa la intervención del mejor general de la época, 'Abd Allāh, hijo de ese Ṭāhir de quien ya hemos hablado; la del hermano del califa. Mu'taṣim, y, por último, la del mismo Ma'mūn, para poner un término sangriento a estas revueltas y problemas. Por no hablar de Occidente, del que ya veremos que el Califato no se ocupaba ya. Por otro lado, se hacía necesario hacer frente a los bizantinos, de quienes ni los últimos omeyas ni los primeros 'abbāsíes, preocupados por los problemas interiores, se habían ocupado demasiado: se limitaban a asegurarse de que cada año los habitantes de las fronteras llevaran a cabo la algara reglamentaria en Asia Menor. Hārūn al-Rašīd fue el primero que se preocupó de reanudar personalmente las expediciones, al tiempo que daba a la frontera sirio-ŷaziriana una organización estable basada en la creación de los distritos llamados *Ṭugūr* (fortalezas, pasos fortificados) y *'Awāsim* (refugios). Ma'mūn, a su vez, quiso distinguirse en la guerra santa. Indirectamente había proporcionado un beneficio al Islam, ya que los «andalusíes» expulsados de Alejandría habían arrebatado a Bizancio la isla de Creta, que debía permanecer en manos de sus descendientes hasta mediados del siguiente siglo. A su muerte estaba organizando personalmente una expedición contra Asia Menor. Su hermano y sucesor, Mu'taṣim, llevaría a cabo la última campaña califal en territorio bizantino que haya recogido la historia el año 838.

Pero el principal enemigo al que Ma'mūn, al final de su reinado, y Mu'taṣim tuvieron que hacer frente fue Bābek, a quien debemos añadir a Māzyār. Ya hemos visto que, después de la muerte de Abū Muslim, diversos movimientos sincretistas, en Jurāsān y Asia Central, habían reivindicado su memoria; el resto de Irán, en conjunto, permanecía en calma, aunque en Aḏarbayŷan, donde los mazdaqueos eran particularmente numerosos, y en las provincias situadas al sur del mar Caspio, tributarias pero no incorporadas al Imperio y apenas islamizadas, habían tenido lugar desórdenes tan graves bajo el

reinado de al-Manṣūr que tuvo que enviar allí a su hijo Mahdī en persona, durante el período de 759-60. Nuevos problemas se pueden señalar en el año 810. Es aquí donde poco después surgiría Bābek, llamado el Jurrāmī, es decir, el mazdaqueo.

Bābek, que pertenecía probablemente a una familia mazdaquea de condición media, obtuvo, en condiciones que la leyenda ha deformado demasiado como para que puedan ser reconocidas, la dirección de sus correligionarios del distrito montañoso de Bāḏ, cerca de Zenŷān. Ante nosotros aparece a la vez como un renovador doctrinal y más especialmente como un organizador, como un hombre de acción. La renovación doctrinal, también en este caso, consistía en un sincretismo similar a los que habíamos encontrado en Jurāsān, y en los que la memoria de Abū Muslim jugaba un papel importante; pero, sobre todo, se beneficiaba de las condiciones sociales, quizá especialmente malas, de la exasperación de los campesinos contra el puñado de grandes propietarios árabo-musulmanes, que poseían una gran parte de sus tierras; desde el año 816 al 838 Bābek los lanzó contra ellos, y al mismo tiempo contra todas las ciudades donde se les ofrecía resistencia.

El Aḏarbayŷan, dominado por el terror, se sublevó parcialmente, y el desorden alcanzó incluso al Kurdistán; una multitud de ejércitos califales fueron destruidos antes de que Mu'taṣim entregase la dirección de la guerra al príncipe turco iranizado Afšīn. Por medio de una recuperación sistemática de la provincia, una puesta a punto paso a paso de las fortalezas como bases de penetración, por medio de la utilización del espionaje y de la llamada de voluntarios a la guerra santa, Afšīn terminó por bloquear a Bābek en Bāḏ y, después de una dramática persecución, logró que un señor armenio, valiéndose de la traición, le entregase al fugitivo. Conducido ante Mu'taṣim, Bābek fue ejecutado, pero la secta que se proclamaba seguidora suya, a menudo denominada la del color rojo porque éste había sido el suyo, subsistió en todo el Irán durante dos o tres siglos después de su muerte, donde relatos populares recuerdan sus grandes hazañas. Aunque no se pueda establecer ninguna relación entre los dos movimientos, es preciso señalar, sin embargo, que el de Bābek fue contemporáneo y en muchos aspectos comparable al de los publicianos, en el territorio bizantino oriental: la coincidencia puede, al menos, autorizar la hipótesis de una cierta convergencia de las condiciones sociales y de estado de espíritu que merecería ser estudiada.

Aún no había terminado la revuelta de Bābek cuando estalla otra en la vecina Ṭabaristān. A partir del reinado de Mahdī, en algunas ciudades se habían instalado guarniciones musulma-

nas y ciertos notables musulmanes habían logrado grandes propiedades al lado de las múltiples familias de nobles indígenas mazdeos, de las que una de las principales era la de los Kāriníes; pero a la menor ocasión, sobre todo en la zona montañosa, aquéllos eran exterminados por los habitantes rurales. Sin embargo, Māzyār, uno de los Kariníes que se había visto obligado por querellas de familia a pedir refugio a al-Ma'mūn, y se había convertido superficialmente al Islam, fue investido, con el nombre tradicional de ispahbād, de una especie de gobierno compartido de su país, en comunidad con un gobernador 'abbāsí que seguía subsistiendo. En realidad, desde su vuelta, Māzyār adoptó una política resueltamente hostil, si no al Islam directamente, al menos a los árabes o iraníes musulmanes inmigrados, a los indígenas convertidos y al mismo gobernador 'abbāsí; por añadidura, era rival del hijo de Ṭāhir, gobernador de Jurāsān, a quien debería rendir tributo, y que, todo lo iraní puro que fuese, representaba al elemento íntegramente asimilado a la sociedad musulmana. En un primer momento no se pudieron tomar medidas contra Māzyār, ya que el objetivo primero de la lucha se centraba en Bābek; pero, una vez desaparecido Bābek, a quien sin duda había ayudado Māzyār, 'Abd Allāh b. Ṭāhir se lanzó contra él. Una de las características de la guerra, o del relato que de ella ha llegado hasta nosotros, es el aspecto explícitamente social que reviste, lanzándose los campesinos sobre los propietarios musulmanes y matándolos sistemáticamente. Māzyār fue aplastado y se le dio muerte sin que por eso Ṭabaristān llegase a ser nunca una provincia tranquila: ya veremos las formas nuevas de que revistiría allí la tradicional insubordinación. Afšīn mismo, acusado de haber sostenido en un momento dado a Māzyār por envidia contra los Ṭāhiríes y porque era no-musulmán de nacimiento (era budista) fue igualmente ejecutado.

Los órganos de la administración

El período en que se plantearon todos los graves problemas que acabamos de examinar fue también aquel en que se elaboraron o desarrollaron los órganos del gobierno, de la administración, de la justicia, que vendrían a caracterizar desde entonces al Islam «clásico». Cierto que los omeyas, e incluso sus cuatro predecesores, habían gobernado y administrado su Estado y las instituciones con que nos encontramos con los 'abbāsíes ya estaban, en gran medida, esbozadas con los últimos omeyas. Sin embargo, conservaban, en comparación con

lo que encontraremos tras ellos, un carácter incompleto, incierto, fluctuante que, si no desapareció de la noche a la mañana con los 'abbāsíes, al menos fue dejando lugar a una organización mucho más desarrollada y estabilizada.

El gobierno de los omeyas, con mayor o menor nitidez según la personalidad del califa, era el gobierno de un hombre que se ocupaba, por encima, de los grandes asuntos y más de cerca de los asuntos políticos que le interesaban, pero dejaba la gestión de la administración central en manos de algunos grandes jefes de servicios, y la administración provincial a gobernadores semiautónomos que se valían de un personal comparable, en menor escala, al de los servicios centrales. El gobierno 'abbāsí se caracteriza por un esfuerzo de centralización y control que, necesariamente, debía traer consigo una complejidad creciente. Sin embargo, en un principio el califa siguió siendo el único jefe del Gobierno. No es un azar que la posteridad haya conservado un claro recuerdo de la personalidad de al-Manṣūr, auténtico creador del régimen y político despiadado; de Mahdī, normalmente relacionado a una obra de pacificación y de justicia islámica; de Hārūn al-Rašīd, cuya popularidad llegaría hasta nuestros días a través de los relatos de las Mil y Una Noches, aun a pesar de que en ellos se le atribuyen hechos y hazañas que son, a menudo, imaginarios, o, a menudo también, reales pero pertenecientes a otros personajes: su mismo nombre Rašīd (el que sigue el recto camino, ortodoxo), por encima del motivo concreto, es preciso que corresponda a algo, y quizá sirvió en su tiempo para designar al hombre que mantuvo con firmeza la enseña del Islam frente a los cristianos (ver *infra*) y que no se doblegó ante el mu'tazilismo. En Occidente, el azar que hizo de Hārūn el contemporáneo con quien Carlomagno intercambia embajadores, le aseguró también una excepcional notoriedad. Pero es Ma'mūn quien, a pesar del mu'tazilismo, sigue siendo para todos la figura más grande de la dinastía, con quien nos volveremos a encontrar en un lugar eminente en la historia del desarrollo de la ciencia, de las letras, etc.

Se suele creer a menudo que un califa debió estar obligatoriamente flanqueado por un visir, y todavía se repite a menudo lo que escribieron autores musulmanes medievales, que el visir no era apenas otra cosa que la resurrección de un precursor iraní del tiempo de los sasánidas, el *bozorg frahmadār*. Ninguna de las dos afirmaciones es exacta. En realidad, el *bozorg frahmadār* no ha existido nunca tal y como nos lo presentan los autores que lo describen precisamente como una anticipación del visir: lo que de él dicen los escritores musulmanes

medievales es prácticamente la única fuente de estas descripciones, y, conscientemente o no, lo decían como argumento para imponer una determinada concepción del visirato. De otro lado la etimología persa de la palabra visir, que como el origen persa del visirato, se sostenían con toda naturalidad, es insostenible: Goitein y Sourdel establecieron definitivamente que es simplemente árabe, y que la palabra designaba primitivamente, de un modo general y vago «a aquel que ayuda a llevar un peso». En cuanto a la función, comenzó estando mal definida, pero dejando entrever que se trataba principalmente de un servicio personal y no de un empleo administrativo. El primer hombre que desempeñó el cargo de «visir» en el sentido de una determinada función todavía muy general, fue aquel Abū Salāma, jefe de la misión 'abbāsí, que se titulaba «visir de la Familia de Mahoma» y recibía de manera semi-autónoma, por la fuerza de las circunstancias, las comunicaciones de los fieles. Pero, muerto él y convertidos los 'abbāsíes en califas, no hubo ningún sucesor.

Es cierto que la historia de los primeros reinados, y especialmente el de Hārūn al-Rašīd están, en opinión general, estrechamente ligados a la del poderío de una familia, la de los Barmekíes. Es preciso insistir sobre ello un poco más. El primer representante de la familia fue un sacerdote budista de Balj (la antigua Bactres, sobre el alto Amu-Darya). Su hijo Jālid, que era musulmán, desempeñó un papel distinguido en el ejército de Abū Muslim y después desempeñó diversas funciones de importancia en el gobierno de los tres primeros 'abbāsíes, lo que le permitió asegurar el destino de sus hijos: en particular Yaḥya, que se convirtió en el preceptor de Hārūn; su hijo era hermano de leche del califa, y, por tanto, según la mentalidad de entonces, casi de la familia y Hārūn tenía a Yaḥya explícitamente por un segundo padre: Hārūn le confió prácticamente todas las funciones de gobierno, que Yaḥya dividió con sus hijos, Faḍl, nombrado gobernador de Jurāsān, y Ŷa'far, conocido sobre todo como el íntimo compañero del joven soberano. Pero es preciso comprender con exactitud en qué consistían los poderes de Jālid o de Yaḥya, sobre todo de este último. Es justamente porque pertenecían, en definitiva, a la familia, como un tutor puede pertenecer a la de su pupilo, por lo que supervisaron en nombre del califa todos los asuntos de su interés; pero esto no significa que fuesen los jefes de los servicios administrativos, como lo sería el futuro de visir. De momento, podía ser que recibiesen ese título, pero también cabe que no lo recibiesen; por otro lado, el califa podía delegar en él el control parcial de tales o cuales servicios sin que

eso viniese dado en razón a su calidad de visir, sino más bien al margen de ella, como ocurrió con Mahdī que nombró un «visir» con funciones intermedias, primer visir que se conoce después de Abū Salāma. De todos modos, y éste es uno de los episodios más conocidos de la historia musulmana, el año 802 Hārūn bruscamente se deshizo de toda la familia, Ŷa'far incluido. Las circunstancias novelescas de las que la leyenda, impresionada por el aspecto inesperado y brutal de esta caída, se ha apoderado para adornarlas, no obstan para que la causa real fuese aparentemente la impaciencia finalmente sentida por el califa ante la omnipotencia y la riqueza que de ello se derivaba, de la familia de los Barmekíes.

Algunos rasgos de esta potencia merecen ser subrayados. En primer lugar, se trataba de iraníes, si así se quiere, pero de iraníes de la periferia, de origen no-zoroástrico, como muchos de los jurasaníes y, sin duda por esta razón, mucho más asimilables que los zoroastras, ligados a la tradición sasánida. De otro lado, se trataba de hombres cuya familia acumulaba una alta posición semi-privada en Jurāsān junto con una alta posición oficial en torno al califa en Iraq: dicho de otro modo, era la misma combinación que había sido experimentada temporalmente con Abū Muslim, pero rechazada voluntariamente en su caso por al-Mansūr, y la misma que se establecerá a partir del fin del reinado de Ma'mūn, en provecho de la familia Ṭāhirí de la que tendremos que volver a hablar. La ligazón de la dinastía con el Jurāsān traía consigo, sin duda, en mayor o menor medida, la existencia de intermediarios de este tipo que, a causa del reclutamiento provincial de su abundante clientela, aseguraban al mismo tiempo la continuidad de la misma, deseada en Bagdad. De hecho, la clientela barmekí, incluso después del drama del año 802, continuaría jugando un papel. Fue uno de sus miembros, Faḍl b. Sahl, quien, a comienzos de su reinado, fue restablecido por Ma'mūn en una posición análoga a la que había tenido Yaḥya el Barmekí, esta vez con el título formal de visir, antes de desembarazarse, a su vez, de él. Será preciso esperar a la crisis de mediados del siglo IX, de la que hablaremos más adelante, para que podamos asistir a la continuación de un visirato estable y constituido por su propia naturaleza como dirección de los servicios centrales del gobierno.

La evolución que conducirá a esta conclusión está ligada al ascenso de una especie de casta social que alcanzará su nivel más alto durante el segundo siglo 'abbāsí, pero que se deja notar con fuerza ya durante el primero, la casta de los *kuttāb* (plural de *kātib*). Se conocía por este nombre (literalmente es-

critores, secretarios) a los funcionarios de los departamentos de la administración en todas sus manifestaciones. Bien entendido que los omeyas habían tenido funcionarios de este tipo, en general y por necesidad, de origen indígena, y, en el gobierno central cuando no en las provincias orientales, en su mayoría sirios. Con los 'abbāsíes los papeles se invirtieron y el personal central, aun sin excluir a los irakíes, pasó a estar integrado fundamentalmente por iraníes arabizados. A medida que las ruedas de la administración se desarrollaban, crecía el número de los *kuttāb,* así como la complejidad técnica de sus funciones. El interés y la necesidad de formación técnica se combinaban para hacer que los *kuttāb,* reclutados principalmente en la clientela de *mawālī* de algunas grandes familias, tendiesen a perpetuar en su descendencia y en sus parientes sus propias funciones que, por supuesto, les aseguraban un bienestar y una influencia social considerable. De ahí la formación de una especie de casta, comparable en cierto sentido aunque menos rígida, a la de los mandarines chinos, y que venía a recuperar, por añadidura, una tradición del Cercano Oriente, que se remontaba a los faraones, a los asirio-caldeos, etc. Nos encontraremos con la función que desempeñaban en múltiples ocasiones posteriormente. De otro lado, si bien ahora eran musulmanes en proporción creciente, todavía había entre ellos no-musulmanes, en particular nestorianos de Iraq (por no hablar de los coptos de Egipto), y, de todos modos, los asuntos de que entendían, el espíritu con qué tenían que hacerlo, les enfrentaba a las gentes de la Ley propiamente dicha, acantonados más bien en la justicia privada. Existía, pues, entre los *fuqahā'* y los *kuttāb* un antagonismo moral y social que la orientación resueltamente islámica del régimen no bastaba para calmar y que era, en cierta medida, un antagonismo entre «laicos» y religiosos. Se acentúa esto por el hecho de que los *fuqahā'* y otros «religiosos», aunque de origen étnico variado, eran en una gran proporción, hombres libres, no *mawālī,* y en parte árabes, al menos en la época en que ahora estamos situados.

La descripción precisa de los servicios administrativos no se puede hacer más que recurriendo a una documentación que data, sobre todo, del siglo X. Sin embargo, no hay dudas de que, en lo esencial, aquéllos estaban definidos a partir del siglo IX, por lo que será más cómodo para nosotros, hacer su descripción ahora.

Incluso en aquellos casos en que ya había un verdadero «visir» todavía no se puede hablar de un «ministerio», entendido como un grupo de hombres encargado, cada uno, de una

determinada clase de asuntos, con una capacidad de dirección relativamente autónoma. La administración, ya fuese a escala del gobierno central o a escala reducida, en las capitales de provincia o distrito, estaba encomendada, en líneas generales, a una serie de servicios que tenían a su cabeza un jefe; estos servicios u oficinas eran conocidos por el nombre persa de *dīwān*, que servía tanto para designar a la Administración Central en su conjunto como a cualquier servicio en especial: por esta razón, los occidentales, que aprendieron a conocerla en las fronteras, derivaron de ella la palabra aduana, y, asimismo, un mueble de características similares a aquél sobre el que se acuclillaban los escribanos, recibía el nombre de diván (la palabra dīwān sirve también para designar la colección de obras de un poeta, y, a menudo, ha sido admitida en Europa también con este sentido).

Sería un trabajo inútil y hasta cierto punto ilusorio dar una lista completa de todos los *dīwānes*, teniendo en cuenta que los nombres y las atribuciones pudieron cambiar con el tiempo y variar, a menudo, según las regiones. Pero es preciso citar los más importantes y destacar algunos rasgos generales de la institución y del régimen que encabezan. Uno de sus rasgos sería lo que nosotros llamamos «burocracia» y «papeleo» (favorecido éste, precisamente, por la difusión del papel). Burocracia, es decir, régimen dominado por un ejército de escribas especializados y convertidos en una especie de casta que permanece aun cuando los califas y los visires se sucedan; papeleo, es decir, régimen en que se pone por escrito y detalladamente todo lo que puede serlo, según reglas técnicas o estilísticas que, por ser conocidas solamente por los escribas, les aseguraban el monopolio del oficio. Se creo, por ejemplo, un estilo especial para la correspondencia administrativa, llamado *inšā'*, uno diplomático de actas oficiales autentificadas *siŷill* (del latín *sigillum)*, y en las finanzas reinaba un sistema numérico llamado *dīwānī*. Se crearon metódicamente archivos que podían ser consultados en caso de necesidad. No se distinguió siempre, demasiado claramente, entre la correspondencia personal de los grandes del régimen y su correspondencia gubernamental, por lo que, a veces, cuando dejaban su puesto; se llevaban consigo mezclados lo que nosotros llamaríamos archivos privados y públicos. Pero las investigaciones a que fueron sometidos en estos casos, permitió recuperar, por lo general, lo que era útil para la marcha de los asuntos, y, de todos modos, no se llevaron los documentos básicos: catastros, listas de impuestos, etc. Es sorprendente que en estas condiciones hayan llegado hasta nosotros tan pocos restos de tales archivos; las inva-

siones y desastres de todo tipo pueden ser la causa, así como el hecho de que, cuando una administración renovada reemplazaba a la precedente, las escrituras eran progresivamente rehechas y se tiraban como deshecho las que, por haber cambiado las reglas, dejaban de tener interés. Sin embargo, no hay duda de que muchas se conservaban todavía cuando la conquista de Bagdad por los mongoles (1258) y la conquista de El Cairo por los otomanos (1517).

Hasta nosotros ha llegado parcialmente, por lo que respecta a la administración califal de Bagdad, un precioso tratado de Qudāma, conocido por el nombre inexacto de *Libro del Impuesto sobre Bienes Raíces*. Más adelante examinaremos los principales servicios financieros, que condicionaban todos los engranajes del régimen. Los dos principales *dīwāns* restantes eran el del ejército, *ŷayš,* a su vez subdividido en múltiples servicios, y el del *rasāil,* es decir, el de la correspondencia política y administrativa; con este último estaba relacionado el *barīd* (en latín *veredus),* que se traduce por lo general como «correo» pero que, aunque ocasionalmente fuese utilizado para transportes privados, era principalmente un correo del Estado destinado a la transmisión, por un lado de las órdenes del Gobierno a los agentes provinciales, y por otro —como una especie de organización policíaca — de las noticias que los agentes locales, y la especie de servicio de espionaje que los rodeaba, consideraban debían ser conocidas por el Gobierno para su seguridad o simplemente para la marcha normal de la administración.

La justicia: Qāḍī, Muḥtasib, Mazālim

Los ʻabbāsíes no crearon el cuerpo de los qāḍīs, pero lo perfeccionaron, en primer lugar designando personalmente, siempre que ello fue posible, a los qāḍīs provinciales, para sustraerles al arbitrio de los gobernadores y controlar mejor su competencia (o, en la época muʻtazili, su obediencia), por otro lado, creando —Hārūn al-Rašīd— el cargo de Gran Qāḍī, Qāḍī de Qāḍīs (qāḍī al-quḍāt), cuyo primer titular fue Abū Yūsuf: no se trataba de una jurisdicción superior, ya que todos los qāḍīs gozaban de la misma capacidad de administrar justicia plenamente, sin otra posibilidad de apelación que al califa, o al gobernador, su delegado; se trataba de una especie de Dirección del personal, representando el Gran Qāḍī al Califa en el examen de calificación de los candidatos y en el control de la competencia profesional de los titulares. Pudo

ser que el oficio fuese creado basándose en el recuerdo del mobeḏ-mobeḏān, personaje de la organización sasánido-zoroástrica, cuya traducción corresponde exactamente al título de *Qāḍī al-Quḍāt.*

Por otra parte, el Qāḍī estaba rodeado de consejeros y asesores entre los que los más importantes eran los «testigos», *šuhūd.* No se trataba de testigos de los hechos, en el sentido que ha adquirido la palabra en la justicia moderna, sino de garantes de la regularidad de las operaciones. Se dice con frecuencia que eran una particularidad del Islam, pero lo cierto es que tales «testigos» existían, desde el Bajo Imperio y a lo largo de toda la Edad Media, en las sociedades cristianas herederas de Roma. Aquí, como en el Islam, se trataba de notables locales, miembros de la «curia», por ejemplo, en las ciudades de la Baja Antigüedad. Pero en el Islam se llegó con bastante rapidez a la idea de formar un cuerpo, constituido sobre las bases de una investigación y de un control de honorabilidad, como en el caso de los jurados de la justicia moderna; los *šuhūd,* por consiguiente, constituían una especie de aristocracia burguesa. Además, el crecimiento de sus obligaciones obligó a los qāḍīs a descargar parte de ellas en sus auxiliares, los *šuhūd* en cabeza.

En teoría, lo escrito, los documentos escritos, no jugaban ante la justicia ningún papel frente al testimonio oral: una regla tal se comprende perfectamente en una sociedad donde la escritura estaba poco extendida y era todavía muy torpe, pero, en la práctica, la justicia musulmana, como las otras justicias, pronto hacía referencia a los escritos, como un elemento suplementario de testimonio que podía, en muchos casos, reemplazarlo de hecho. De ahí la redacción de formularios de actos, *šurūt,* de los que ya hemos hablado, y la formación de una especie de cuerpo de notarios, más o menos asimilables a los *šuhūd.* Sin embargo, los actos por lo general eran conservados por la administración judicial, no haciéndose entrega a los interesados de copia, lo que explica, en parte, que se hayan conservado menos que en la cristiandad.

Sea cual fuese su personal autoridad, moral o social, el Qāḍī no podía por sí mismo ni ocuparse de la persecución de los culpables ni de la ejecución de las penas que dictaba. Aquí intervenía la *šurṭa,* policía, conocida desde los comienzos de la conquista árabe como una especie de auxiliar de los gobernadores en el mantenimiento del orden público y que se convirtió, poco a poco, en todas las grandes ciudades, en una verdadera policía (o, según los casos, milicia) de reclutamiento local, al lado del ejército presente solamente en algunos lugares

de guarnición. Además de la fuerza que daba al Qāḍī, se ocupaba de hecho exclusivamente, al margen de la *šarī'at,* de la justicia criminal represiva.

En la época de los primeros 'abbāsíes es cuando se organizó la *ḥisba,* cuyo titular, de una forma significativa, se denominaba el *muḥtasib,* el que cumple la *ḥisba.* La *ḥisba* era, en un amplio sentido, el deber que incumbía a todo musulmán de trabajar para el desarrollo del bien y combatir la difusión del mal: en el caso del príncipe se concretaba en el deber «de ordenar el bien y prohibir el mal». La palabra, con los 'abbāsíes, se aplica a una función particular que es heredera, desbordándola, de la que bajo los omeyas se llamaba simplemente la vigilancia del *sūq* (zoco), de los mercados, del comercio local. En aquella época, la vigilancia, que venía a ser una continuación o un reinicio de funciones análogas que ya habían existido en las antiguas ciudades, era un asunto esencialmente de orden público y de la vida económica, y en las ciudades de origen no-musulmán, donde los oficios del *sūq* estaban en manos de no-musulmanes, el titular no tenía por qué ser un musulmán. Ahora, con los comienzos de la islamización y el establecimiento de los árabes en los distintos oficios, parece necesario dar a la vigilancia de la vida pública una tonalidad más musulmana, reservándola a un musulmán y confiándole no sólo la moralidad de los mercados, concebida según la Ley musulmana, sino, más ampliamente, la moralidad de todas las manifestaciones públicas de la vida en el cuadro de una sociedad dominada por el Islam, es decir, la asistencia normal al culto, las buenas relaciones entre hombres y mujeres, el respeto por los no-musulmanes de las normas discriminatorias que les concernían (ver *infra),* etc. Todo esto es evocado por la palabra *ḥisba.* El *muḥtasib,* en las grandes ciudades, podía tener subordinados. Se ha querido, a menudo, ver en su cargo una especie de prebostazgo semi-municipal de los mercaderes. La única función municipal, aunque no gozase de este carácter totalmente, que haya conocido el Islam; sin duda las atribuciones de que disfrutaba sólo se podían ejercer en una ciudad, pero lo cierto es que era un subordinado o un asociado del qāḍī, que dependía como él del Califato, y que el qāḍī apenas tenía un carácter menos urbano que él. De todo lo dicho sobre él sólo puede mantenerse que su más corriente obligación, la de más efectividad cotidiana, consistía en el control de los oficios y del pequeño comercio; a este efecto se redactarán más tarde manuales de *ḥisba,* de carácter técnico en cierta medida, de los que tendremos que volver a hablar a su debido tiempo.

Otra jurisdicción que debió a los 'abbāsíes, sino de un modo

absoluto su nacimiento, sí al menos su verdadera organización, es la llamada de los *mazālim,* el remedio de los abusos. En un primer momento y aplicado a ciertos casos, era el simple ejercicio por el soberano o sus delegados del derecho de justicia eminente que les era propio; más tarde se aplica esencialmente a los casos ajenos a la estricta aplicación de la *šarī'at,* en aquellos en que parece que la justicia de los qāḍīs es insuficiente, en los casos en que se trata de proteger a los débiles frente a los abusos de los poderosos, entiéndase, por ejemplo, el mismo Estado y su fisco, o de reforzar una decisión para la que sería insuficiente la efectiva autoridad del qāḍī, o, incluso, ocasionalmente, reparar una injusticia de un qāḍī. Peticiones de este género, sin duda, ya habían sido hechas ocasionalmente a los omeyas y a los dos primeros 'Abbāsíes; sin embargo, no es por azar que la primera mención formal de los *mazālim* se remonte al califa Mahdī. Como se trataba de una jurisdicción que, aun afirmándose en el espíritu de la *šarī'at* de hecho gozaba de un ancho margen de discrecionalidad, el *fiqh* habla de él muy poco; pero en la opinión pública, el buen califa, el buen gobernador, el buen príncipe, son los que consagran al ejercicio del *mazālim* una gran parte de su actividad, y las obras principescas de moral están llenas, en este sentido, de historias edificantes.

Sin embargo, nadie podría sostener que todo fuese sobre ruedas. En ciertos medios pietistas se afirmaba con ardor que «el Infierno estaba empedrado de qāḍīs» y, por miedo a los compromisos inevitables, se rechazaban los nombramientos para este cargo. Por añadidura es cierto que, aun cuando la justicia de los *mazālim,* cuando se alcanzaba, podía ser equitativa, las gentes humildes encontraban muchas dificultades para hacer llegar a ella quejas que los poderosos podían fácilmente interpretar y de las que podían tomar venganza. Pero tampoco podemos hacernos una idea de los vicios de la justicia a través de las diatribas de los moralistas, y, en suma, toda la institución de los qāḍīs, comparada por los interesados con la que existía en otros lugares, se ha manifestado, a través de los tiempos, como una de las más sólidas realizaciones del Islam. En las provincias, los esfuerzos del gobierno 'abbāsí se dirigieron al logro de un mayor control, multiplicando los resortes del poder y las ordenanzas, evitando mantener a los gobernadores demasiado tiempo en sus puestos, exigiéndoles la redacción de cuentas más detalladas, lo que, a su vez, exigía que el personal central fuese más abundante. El mismo esfuerzo de organización y control se manifiesta en lo que respecta a la justicia.

En este caso, el personal estaba en una situación intermedia. Cierto que el juez o qāḍī era designado por el califa, juez supremo, pero como el sector de la Ley en que aquél opera se interfiere menos con la política, podía conservar una relativa independencia, como ocurría con su homólogo el mobeḏ zoroastra o, en menor escala, con el obispo en muchas de las comunidades cristianas medievales, respecto a sus correspondientes correligionarios. Si se examinan las listas de funcionarios y de los diversos altos cargos del Imperio, se constata que en medio de las numerosas variedades posibles de acumulación de funciones en manos de un solo titular, nunca se encuentran unidas en el mismo personaje funciones políticas (ejército, finanzas, incluso dirección de la Oración) con la función judicial propiamente dicha. Y las fuentes financieras de las que se extraen las sumas necesarias para su mantenimiento no son las mismas (ver más adelante fiscalidad).

Las finanzas

El conocimiento de las instituciones fiscales es importante en el caso del Estado 'Abbāsí y en el de los Estados que le sucedieron, no sólo porque los asuntos financieros fueron probablemente objeto de la mayor atención o, en todo caso, de la mayor suma de esfuerzos de parte de las administraciones musulmanas de entonces, sino porque, además, dado el estado en que se encuentran las fuentes de documentación, muy a menudo no podremos abordar el estudio de las diversas realidades económicas más que a partir de los datos financieros, en particular por lo que se refiere a la agricultura.

A comienzos de la conquista, cuando el botín proporcionaba amplios recursos a gentes que tenían todavía muy pocas necesidades gubernamentales, la administración financiera casi no había consistido en otra cosa que en dejar, bien que mal, que los recaudadores indígenas asegurasen, en beneficio de sus nuevos amos, impuestos que con nombres arabizados perpetuaban los de regimientos anteriores. Pero la organización de un Estado vasto y complejo, combinada con la pérdida de velocidad de las conquistas y, más tarde, con su detenimiento, hizo que pronto fuese necesario un esfuerzo mayor y ciertas adaptaciones. Ya hemos visto algunos de los problemas que se plantearon durante la época omeya. Su estudio revela que la instauración del nuevo régimen asocia una evidente unidad de principios con una gran diversidad de prácticas, debida, por una parte, a la diversidad de las condiciones de la conquista, cuyo

efecto, sin embargo, se atenúa con el tiempo, y por otra parte, razón mucho más sólida, por la diversidad de las tradiciones ligadas a las condiciones geográficas locales. A menudo se han cometido errores de apreciación por olvidar esta diversidad, haciendo extrapolaciones de una región u otra: es preciso ser más prudente.

El sistema de impuestos, recordémoslo, se basaba en sus comienzos en la distinción fundamental de los contribuyentes según su confesión. De un lado estaban los musulmanes, grabados solamente por la obligación de limosna de los creyentes, la *zakāt* o *ṣadaqa;* de otro lado, los no-musulmanes que debían abonar un impuesto directo sobre su persona, la *ŷizya,* y el supuesto sobre bienes raíces que gravaba sus tierras, el *jarāŷ*. Pero ya habíamos visto que las tierras seguían gravadas por el *jarāŷ* incluso cuando los propietarios se convertían al Islam, y que, en estos casos, se había distinguido mejor este impuesto del impuesto personal en las regiones en que, en los primeros momentos, se había cobrado un solo tributo mal diferenciado. El esfuerzo 'abbāsí en esta dirección no fue original y se dirigió sobre todo a unificar mejor el sistema y asegurar su funcionamiento, técnicamente mejorado, con vistas a un mayor rendimiento, al tiempo que, sin embargo, se trataba de que las normas instauradas fuesen integrables en los principios y precedentes del Islam (recordemos a Abū Yūsuf).

Siendo las tierras la fuente principal y más regular de recursos, sobre ellas es donde reposaba el sistema fiscal: se distingue entre las tierras que estaban gravadas por la *zakāt,* asimilada en este caso a un diezmo, que comprendía las propiedades musulmanas desde su origen y las *qaṭāi'* que estaban asimiladas a aquéllas (ver *infra)* agrupadas bajo la común administración del Dīwān de los *diyā'* (dominios); y las «tierras de *jarāŷ*». Sobre las tierras de diezmo se recaudaba en principio tal diezmo, sobre las cosechas; las tierras de *jarāŷ* tenían un régimen más diversificado. La diferencia provenía del hecho de que las operaciones no se situaban en el mismo plano: lo más frecuente era que el *jarāŷ* se cobrase a pequeños propietarios, mientras que el diezmo se cobraba a los grandes propietarios que, de antemano, habían recaudado las rentas de sus aparceros y abonaban un diezmo calculado en realidad en valores monetarios y, a menudo, a tanto alzado e inferior a un verdadero diezmo.

El impuesto sobre los bienes raíces podía estar organizado de dos maneras: o bien estaba calculado sobre las cosechas según un porcentaje que variaba en atención a la riqueza de la tierra y a la clase de cultivo y en este caso era, por definición,

variable; era lo que se llamaba el reparto (proporcional), la *muqāsama;* o bien el impuesto estaba calculado sobre unidades fijas de superficie, corregidas según el rendimiento, o sobre unidades de explotación de superficie variable según este mismo rendimiento o las condiciones de trabajo; era lo que se llamaba, sobre todo en el primer caso, la *misāḥā,* la agrimensura. Ninguno de los dos sistemas prevaleció exclusivamente: el sistema de la superficie corregida había sido introducido en el Estado sasánida un siglo antes de la conquista árabe en lugar del sistema proporcional en productos, al que se reprochaba su inestabilidad y las dificultades de transporte ocasionadas; sin embargo, en la provincia de Bagdad, a instancias de los contribuyentes, parece ser que en parte se volvió a la *muqāsama,* porque el pago en dinero obligaba a los campesinos a una venta prematura de sus cosechas lo que hacía de ellas la presa de los especuladores y, además, había que alimentar a una gran aglomeración humana, lo que hacía que sólo se encontrasen ventajas en el pago de especie. Esta era la regla, por otro lado, para los aparceros, y ya veremos cómo la facilidad de los pagos en especie fue una de las razones del desarrollo de los aseguramientos de tierras, *talŷī'a* por los poderosos. Más tarde, la disminución de la pequeña propiedad y el crecimiento de la influencia de los militares, interesados en el pago en especie, debían, todavía, extender éste. Sin embargo, la *misāḥā* seguía siendo regla en muchas de las provincias de Irán y Siria. En Egipto también lo era, aunque los pagos se podían hacer en dinero o en especie y estaban tarifados, es decir, no eran proporcionales. El montante de los impuestos fijos evidentemente estaba calculado para que fuese equivalente, por término medio, al de los impuestos proporcionales; y éstos concordaban, poco más o menos, con las rentas de los aparceros, puesto que, como ya tendremos ocasión de repetirlo, estaban concebidos en principio como un reconocimiento de la eminente propiedad de la comunidad musulmana. La intensidad del impuesto dependía esencialmente del tipo de cultivo, de la fertilidad del suelo, del sistema de irrigación: por regla general, la tierra que necesitaba ser irrigada pagaba la mitad de lo pagado por una tierra irrigada naturalmente. En el caso máximo el *jarāŷ* consistía en la mitad de la cosecha.

En el régimen de la *muqāsama,* el pago se hacía al ser traídas las cosechas a la era de la ciudad, donde el recaudador de impuestos tomaba su parte y de donde el campesino retiraba a continuación la suya; el mismo sistema se seguía en los casos en que el diezmo se cobraba sobre las cosechas de un modo real, haciendo el propietario que el campesino (aparcero) efec-

tuase el pago en su lugar y desgravando la renta que le tendría que pagar, en esa cantidad. Las cosas se complicaban en el régimen de impuesto fijo por unidad de superficie o explotación. En este caso se imponían operaciones de catastro, catastro de las parcelas de cada propietario, pero también catastro de los cultivos por especies, a menos que esos cultivos no fuesen decididos autoritariamente de antemano, como era el caso de Egipto, a causa de las inundaciones del Nilo. El valor fiscal teórico de cada unidad se dominaba la *'ibra,* cuya importancia veremos; evidentemente podía no corresponder a los pagos efectivos de cada año, pero servía de referencia particularmente útil en caso de concesiones y, en cualquier caso, para las previsiones presupuestarias. Las operaciones de medición y peso de los pagos en especie, verificación y cambio de las monedas para los pagos en metálico, y el simple desplazamiento de todos los agentes, traían consigo gastos que no estaban computados en el cálculo previo del impuesto, sino que eran objeto de tasas complementarias bastante débiles, consideradas en su repercusión sobre las economías individuales, pero que en su conjunto equivalían a un notable incremento del impuesto. Particularmente importante era el verificador-cambista o *ŷahbaḏ,* a menudo un banquero que sacaba beneficio del dinero que pasaba por sus manos, pero que no puede ser confundido con el *ḍāmin* de quien vamos a hablar a continuación.

A menudo el Estado se aseguraba por sí mismo de la percepción de los impuestos, bajo la dirección del gobernador financiero del distrito, el *'āmil.* Pero, como todos los Estados medievales, prefería o precisaba recurrir a menudo a un arrendatario de impuestos, el *ḍāmin* (arrendamiento, *ḍamāna).* El arrendatario era un particular rico que se encargaba de todas las operaciones de recaudación guardando para él un beneficio, pero pagando por adelantado al Estado la suma convenida, inferior al rendimiento del impuesto pero asegurada inmediatamente; el contrato se concluía, por lo general, con una duración de dos o tres años; no implicaba ninguna modificación del sistema de impuestos. Es preciso evitar el confundirlo con otras prácticas, como la *qabāla* y la *muqāṭa'a.* Pudo ser que la *qabāla* sirviese para designar prácticas diversas, por ejemplo, en Egipto, el pago a tanto alzado sin catastro previo, que hacían ciertos grandes dominios; pero con mayor frecuencia se trataba del uso que consistía en que, en un pueblo, cuando los campesinos no podían pagar en el acto su impuesto, un notable les adelantaba la suma, que recuperaba a continuación; vemos que este uso se situaba en un escalón anterior al arrendamiento de impuestos, que se extendía a toda una provincia, y que, aquél, no

implicaba ninguna reducción de los ingresos del Estado (si el notable percibía un ligero beneficio, esto era un asunto privado entre los campesinos y él). En cuanto a la *muqāṭa'a*, que con frecuencia se ha confundido a causa de la raíz etimológica *qṭ'* con la *qaṭī'a/iqṭā'*, consistía en la concesión a un notable, a menudo el jefe autónomo de una región difícil o de una tribu, de un montante de pagos a tanto alzado convenido de una vez para siempre o, en todo caso, para un largo espacio de tiempo, sin que el Estado interviniese en la forma en que se cobraba el impuesto a los subordinados del beneficiario. Había, incluso, casos de reducción o de exención absoluta, *iqār*, referidos ya sea a pequeñas propiedades a seguidas, por ejemplo, de una catástrofe económica, ya sea a distritos enteros, como contrapartida de los servicios prestados por los beneficiarios; volveremos sobre este último caso, en el que evidentemente los habitantes continuaban pagando el impuesto ordinario.

El ganado de los habitantes sedentarios, o sus pastos, estaban igualmente gravados por un impuesto; pero, en general, los animales eran propiedad de los nómadas musulmanes que estaban en este caso sometidos a la *zakāt* y, en ciertos casos, a un pago proporcional al número de cabezas de cada especie con un juego de equivalencias posibles (se trata, por tanto, de un impuesto sobre el capital). En cuanto a los no-musulmanes, tenían que pagar el impuesto personal, sobre el que volveremos inmediatamente, por no hablar de los derechos ocasionales que tenían que satisfacer en caso de comercio, etc. La consecuencia de todo esto era que los impuestos eran muy gravosos y, a menudo, imposibles de pagar en su totalidad; la administración otorgaba rebajas cuando concurrían circunstancias especiales; caso de no concurrir tales circunstancias se limitaba a tomar nota de los atrasos que, añadidos a lo debido en el siguiente año, convertía el total en algo todavía más impagable; se acababa por liquidar todos los atrasos por medio de un acuerdo.

El impuesto se pagaba, por lo general, en varios plazos, y en particular, cuando estaba calculado directamente sobre los productos, las recaudaciones se hacían a medida que se hacían las recolecciones de cada uno de ellos. Dada la estrecha relación del impuesto sobre bienes raíces y la agricultura, éste se pagaba evidentemente en su totalidad una vez por año solar, mientras que el año musulmán oficial era el año lunar, que sólo podía ser adecuado a los impuestos fijos e independientes de la agricultura. Había, pues, un sistema complicado con dualidad de años fiscales. En la parte oriental del Imperio, el año solar era el año persa; en Siria lo era el año sirio-bizantino,

en Egipto el año copto, etc. En el año 894 se fijó la fecha oficial de comienzo del año según el calendario persa (julio) y, para conservar una numeración que no estuviese desfasada con el año musulmán, se decidió, el año 961, saltar un año cada treinta y dos. En Egipto el año comenzaba con el mes de septiembre, coincidiendo con la retirada de la inundación y con la apertura de las labores agrícolas.

El impuesto personal que tenían que pagar los no-musulmanes ha sido considerado, a menudo, más como indicativo que como auténticamente gravoso; pero esto no es cierto más que en el caso de los ricos, aun a pesar de la tarifa progresiva de la Ley. Ya dijimos que la *ŷizya* había sido, prácticamente, una continuación del antiguo impuesto personal preislámico en aquellos sitios donde éste existía, y que más tarde, en el seno del tributo global percibido en los comienzos de la conquista, se habían ido poco a poco disociando (sobre todo a resultas de las conversiones al Islam), el impuesto sobre los bienes raíces y la *ŷizya* sobre las personas. En ciertos lugares, por ejemplo en una gran parte de Egipto, parece ser que la *ŷizya* se percibía de una colectividad responsable como tal y calculada sobre un tipo medio por cabeza, en este caso de dos dinares fuese cual fuese luego el sistema efectivo de cobro a los particulares. En otros lugares, y particularmente en Oriente, la *ŷizya* se establecía sobre tres tipos, correspondientes al grado de fortuna: para los pobres 12 dirhams (en otros sitios un dinar), para los de clase media 23 dirhams (... 2 dinares), y, por último, para los ricos 48 dirhams (... 4 dinares), sin hablar de las variantes locales. Para el pobre esto representaba el salario de diez a quince días de su trabajo de jornalero, menos si tenía un mínimo de calificación profesional que le procuraba un salario mejor. Fuera como fuese, los textos no dejan de atestiguar que la colectividad de los correligionarios, es decir, los más ricos, estaban obligados a participar de hecho en el pago de la *ŷizya* de los menos afortunados. Mientras que el impuesto sobre bienes raíces, se encontrase donde se encontrase el contribuyente, debía ser pagado en la localidad donde estaban situados esos bienes, la *ŷizya,* pagada por los individuos, podía serlo en cualquier sitio donde éstos se encontrasen. En un primer momento, el contribuyente, que estaba inscrito en su localidad, debía pagar en ella la totalidad, pero con frecuencia éste huía ante la proximidad del recaudador, con la esperanza de encontrar un medio de vida en una localidad donde durante algún tiempo no figuraría en ninguna lista. El número de estos «fugitivos» *ŷawālī,* prácticamente inapresables, llegó a ser tan grande que la administración tomó la decisión

de inscribirlos allí donde se encontrasen, previniendo a las localidades de origen; tanto que en la mayoría de los textos el impuesto de la *ŷizya*, nombre legal, era denominado *ŷawālī*. La condición de los que estaban sometidos a la *ŷizya*, sin embargo, no era necesariamente peor que la de los musulmanes que debían una *zakāt*, de la que estaban exentos los primeros por definición.

Ya nos hemos referido a la *zakāt* bajo su forma de diezmo sobre las tierras y los rebaños. En las exposiciones oficiales quedan todavía los bienes mobiliarios ordinarios, en particular los de comercio (no se cuentan los de uso privado). Estos estaban también sometidos, por principio, a un impuesto sobre las mercancías y sobre el capital, calculado según el precio tarifado de los objetos. Pero es difícil penetrar en el terreno de la práctica ya que se interfieren, de un modo poco claro y explícito para nosotros, todo un cúmulo de tasas sobre las operaciones de comercio, las aduanas y fielatos, los alquileres de tiendas y talleres, las «protecciones», etc. Nos encontraremos con algunos de ellos cuando hablemos del comercio en gran escala, pero es imposible detallar las restantes, infinitamente variables según los países y las épocas; Egipto, como siempre, era el sitio en que había más de ellas. Los abogados, expresando el sentir de la clase de los mercaderes con quienes tenían más relaciones que con las gentes dedicadas a la tierra, reunían de un modo un tanto despreciativo todos estos derechos bajo el nombre de *mukūs*, considerados como ilegales. Los soberanos que querían procurarse una reputación de piedad los abolían al subir al trono, pero no podían evitar el verse obligados a restablecerlos a continuación. En realidad veremos que se trataba simplemente, en un período de desarrollo artesanal y comercial, de un esfuerzo anárquico por hacer participar en los beneficios de estas nuevas fuentes a un régimen basado, de un modo primitivo, casi exclusivamente en los productos de la tierra. Y nunca lograría un éxito absoluto en este terreno el Estado ʿabbāsí.

A estas fuentes de recursos del Estado se añadían el quinto de los «tesoros» y botines de guerra, los derechos de sucesión, los bienes sin heredero, los dominios explotados directamente y los monopolios industriales y comerciales, por no hablar de los regalos recibidos y de las confiscaciones que periódicamente se hacían sobre los bienes de los altos funcionarios que se habían enriquecido demasiado o, simplemente, sobre los de los notables mercaderes de fortuna demasiado visible.

Como consecuencia lógica, una organización del impuesto tan desarrollada y compleja necesitaba igualmente de una or-

ganización administrativa desarrollada y competente. Ya dijimos que ésta era muy burocrática y basada sobre una multitud de documentos escritos, redactados por un personal de escribas y de contables especializados. Era preciso anotar todos los datos de los catastros y las bases de los impuestos (qānūn), el estado diario de los pagos, los resúmenes del total, establecer el balance de los gastos e ingresos, redactar los recibos para los contribuyentes, etc. Todo esto se hacía utilizando cifras griegas en Egipto, al menos hasta el siglo XII, y *dīwānī* en Bagdad. Es notable que las «cifras árabes» hayan tenido que esperar a menudo hasta el siglo XIX para imponerse; pero esto se explica por el conservadurismo interesado de las familias de técnicos y, también, por el hecho de que el sistema decimal se adaptaba mal al efectivo sistema monetario del mundo musulmán. Es seguro que se llevaban archivos suficientes como para poder encontrar en caso de necesidad todos los datos necesarios.

Uno de los problemas que tenía que afrontar esta administración hasta cierto punto análogo al que se planteó a los comerciantes, era el de la transferencia de fondos que, en muchos casos, era considerable y, por consiguiente, difícil y arriesgada. En primer lugar se reducían al mínimo las posibles transferencias imputando los gastos locales a los ingresos locales, a reserva de rendir cuentas. Era posible utilizar este método debido al hecho de que todos los servicios financieros del gobierno central tenían su equivalente subalterno a nivel de los gobernadores de las provincias: hecho que, a su vez, explica, hasta cierto punto, la facilidad con que algunos de ellos podrán alcanzar la autonomía. Por otro lado, el dinero a enviar al Gobierno no dependía de los ingresos en caja y tampoco se enviaba éste en su totalidad; los funcionarios responsables enviaban al Gobierno avisos de pago que permitían a éste saber con qué sumas podía contar, sumas que, en caso de urgencia, podía negociar con los comerciantes a quienes sus actividades hacían fácil el cobro en las cajas locales. El sistema de arrendamientos de impuestos también era ventajoso a este respecto, al tiempo que permitía a los mercaderes disponer de líquidos superiores a los que hubiesen podido conseguir con su solo comercio.

Sería imposible enumerar aquí todos los servicios financieros del Gobierno Central, ya que sufrieron cambios y sus relaciones mutuas no son siempre claras. Bastará con algunas indicaciones de tipo general. Por un lado ya hemos visto que había una gran diferencia entre las tierras de *jarāŷ* y las tierras de diezmo, dependiendo éstas del Dīwān de los *diyā'*, y aquellas del Dīwān del *jarāŷ*. Se distinguía también entre el Dīwān

de «lo lunar» y el Dīwān del jarāŷ solar. Por otro lado, dado que como vamos a ver el sistema monetario y, por consiguiente, los tipos de monedas con que se pagaban los impuestos, no eran los mismos en la mitad oriental que en la mitad occidental del Imperio, los servicios que les concernían estaban agrupados en dos grandes divisiones regionales. Otros servicios se ocupaban de los recursos particulares, de la gestión de los monopolios, de los bienes confiscados, que debían conservar la autonomía suficiente como para poder, eventualmente, ser restituidos, etc. Junto a cada servicio especial o general había un *zimam,* es decir, un servicio de verificación contable, junto con otras oficinas que se ocupaban de la observación de los principios rectores y de la organización; en Irán y, más tarde, en la mayor parte del mundo musulmán, el término *zimam* fue reemplazado por el de *istīfā,* llamándose su titular el *mustaufī.* Se atribuye al califa Mahdī la institución del *zimam.*

El grueso de los recursos no gastados en su lugar de origen revertían al Tesoro, *Bayt al -Māl,* al que eran anejos unos almacenes para los pagos en especie, los productos elaborados por el Estado, los regalos, etc. Se distinguía del Tesoro público la caja particular, *jāss,* del califa, que, ádemás de los ingresos devengados por sus dominios y negocios particulares, recibía el producto de las multas judiciales, confiscaciones, etc. El tesoro privado constituido de este modo servía para alimentar la liberalidad del califa, y también para aliviar a la tesorería pública en caso de crisis o de urgencia (se le reembolsaba a continuación). Por otra parte, el producto de todos los impuestos no iba a parar al propio Tesoro. Por principio, la *zakāt* debía servir exclusivamente para obras pías y de interés público en la misma región donde era recaudada. Algo parecido ocurría con los productos de los bienes, *waqfs* cuando era el Estado quien los controlaba.

En cuanto a los gastos, dependían, por un lado, del Dīwān de gastos, que se ocupaba, sobre todo, de los sueldos de los funcionarios y agentes del Estado, y, por otro, de servicios especializados en las diversas categorías de gastos, a cuya cabeza se situaba con gran diferencia, el del ejército, del que tendremos que volver a hablar. Pero lo más frecuente era que un gastó no podía ser ordenado más que después de haber sido aprobado y registrado por diversos servicios, que de este modo se controlaban los unos a los otros.

En la época de mejor organización del califato, o del visirato 'abbāsí, se hicieron esfuerzos para establecer auténticos presupuestos. Se ha llegado a creer, en base a mal entendidas

exposiciones sobre lo que era propio de Egipto, que el Gobierno decidía de antemano el montante de los ingresos necesarios, y a continuación, repartía primero en cuotas los impuestos que cada provincia debería pagar; después, por colectividades locales y, por último, por individuos. Nada de esto es cierto y sólo queda el hecho de que en Egipto, al ser decididos autoritariamente los cultivos en muchos casos, y al ser fijados de antemano el montante de los impuestos, tanto en este caso como en el caso de los dominios de la *qabāla* (ver *supra),* era posible la previsión; ya hemos visto que lo mismo ocurría en todas las circunscripciones en que el impuesto estaba calculado por unidades fijas y no proporcionalmente. Por supuesto, hablamos del impuesto sobre bienes raíces. La *ŷizya* era igualmente previsible, ya que se llevaba registro de los nacimientos y de las muertes, y, por consiguiente, de las edades entre las que la *ŷizya* era exigible (no lo era de los niños, ni de los viejos, ni de las mujeres, ni de los locos). Los otros derechos, por el contrario, eran imprevisibles y no podían figurar, por tanto, en los estados de cuentas. Bajo estas reservas podemos asegurar la conservación de cuatro «presupuestos» 'abbāsíes, que han sido estudiados el último siglo por Alfred vòn Kremer, y que pueden ser considerados como auténticos. Todavía es preciso advertir que los más antiguos se refieren a un mayor número de provincias que el último, y más detallado, que data de una época en que muchas provincias ya se habían emancipado; los tres primeros distinguen entre las provincias de régimen monetario basado en el oro, y las provincias en que se basaba en la plata; el último, el de visir 'Alī b. 'Isā, del año 306/919, contabiliza todo en oro.

Según estos presupuestos el ingreso total, que era de más de 4000 millones de dirhams en la segunda mitad del siglo VIII, había caído hasta los 14 millones y medio de dinares, equivalentes a 210 millones aproximadamente de dirhams, a comienzos del siglo X. Pero tomando provincia por provincia, cuando la comparación es posible, el ingreso fiscal parece estable en líneas generales, siendo el retroceso global debido, por tanto, únicamente a las amputaciones territoriales. Como éstas liberan al Estado de los gastos correspondientes, el «presupuesto» debería conservar el equilibrio; pero no se puede afirmar tal cosa. Es preciso comprender que, evidentemente, las emancipaciones provinciales privaban al Gobierno Central, al menos, de una parte de las plusvalías que se acumulaban en ellas; y como, justamente, la necesidad de luchar contra los movimientos separatistas, contra la revuelta de los Zanŷ, etc., impedía reducir los gastos, era preciso gravar tanto más fuerte-

mente a las provincias restantes, por causa de gastos que no las beneficiaban y, por consiguiente, círculo vicioso, acentuaban proporcionalmente la extensión de los movimientos autonomistas. Y ya lo veremos, el ejército, aun cuando no creciese, costaba cada vez más caro. Hubiese sido necesario gravar más los beneficios del comercio; ya hemos dicho que los esfuerzos que se dirigían en este sentido, estaban mal organizados y se enfrentaban a resistencias que, por ser de origen urbano, afectaban más que las otras a los representantes del poder. La crisis financiera del Estado no es una crisis de la economía, sino de la adaptación del Estado a una economía en evolución.

La moneda

El Estado tenía, naturalmente, el monopolio de la acuñación de moneda. Ya hemos visto cómo, a finales del siglo VIII, había nacido la moneda propiamente musulmana. Reposaba el sistema en dos piezas legales de referencia, el dinar de oro, que pesaba alrededor de 4,25 gramos en nuestras unidades, y el dirham de plata que pesaba 7/10 del dinar, es decir, 2,97 gramos. A finales del siglo IX, parece ser que se afirmó la idea de que la relación de valor entre el oro y la plata era de 1 a 10, y, en consecuencia, el dirham debía valer los 7/100 del dinar, o, inversamente, el dinar valer 14 y 2/7 veces el dirham. De hecho esta relación doctrinal no correspondía al cambio real; es difícil saber cuál fue realmente éste antes del siglo X, aunque es probable que fuese bastante variable y, por término medio, más favorable al oro. De otra parte, incluso después del comienzo del siglo X, casi ningún Estado se encuentra en situación de mantener un sistema monetario efectivo idéntico a su definición legal, y se suceden las monedas devaluadas, tanto de oro como de plata, quedando la moneda legal reducida, durante cortos períodos de tiempo, a no ser más que una moneda de cuenta. Más a menudo, sin embargo, circulaban simultáneamente monedas de diverso tipo, lo que conducía al resultado de que era preciso pesarlas en lugar de contarlas y de que los depositantes debían exigir la restitución de sus depósitos en la misma especie en que aquéllos se habían constituido.

Un carácter especial del sistema monetario musulmán era el de consistir en un doble monometalismo. Antes del Islam, el Estado sasánida vivía, en razón a sus minas, sobre un sistema monometálico de plata; el Estado bizantino, por el contrario, se basaba en el oro. Paradójicamente, la conquista musulmana

no cambió en nada esta situación: en Irán y en Iraq se siguieron efectuando los pagos casi exclusivamente en plata, mientras que en Siria, en Egipto y en el Magrib se vivía, también casi exclusivamente, sobre el oro; y esto en referencia tanto a los pagos públicos como a los privados. Sólo en Bagdad coexistían las dos monedas, como consecuencia del aflujo procedente de las dos mitades del Imperio. Y, aun en este caso, lo que hacían era coexistir más que constituir un sistema orgánicamente ligado, al no estar establecido ningún cambio fijo. En los países en que circulaba el oro, la situación tenía como resultado la insuficiencia de piezas de valores medios: de ahí la acuñación de mitades y de cuartos de dinar (el futuro famoso tari de oro de Sicilia) y la sorprendente costumbre de cortar los dinares a cuchillo a medida de las necesidades. En cuanto a las piezas pequeñas de uso cotidiano, su unidad de cuenta era, con frecuencia, la *habba*, valorada, por ejemplo, como uno setenta y dos (1/72) parte del dinar; también se contaba corrientemente por *qīrāt*, 1/24 parte de un dinar. La moneda real, en cobre o en bronce, era el *fals* (latín *follis*); cuyo nombre en plural, *fulūs*, ha llegado a penetrar, incluso, en el «argot» francés.

Se ha hablado mucho sobre el efecto que pudo tener sobre la circulación monetaria las variaciones en la explotación de las minas de plata del Hindukuch o de los yacimientos de oro del Alto Egipto. Pero, de momento, lo más prudente es no afirmar nada al respecto. Lo único que es cierto es que, por razones más complejas y todavía mal precisadas, la plata retrocede en todos sitios a partir del fin del siglo x, ante el oro, antes de desaparecer casi totalmente, salvo en Asia Central. España, que excepcionalmente en Occidente había vivido sobre un sistema basado en la plata hasta el siglo x, se convierte en un país con un sistema basado en el oro. En el siglo XIII la tendencia se invertirá. Evidentemente, hubo en este hecho influencias de la coyuntura política y comercial, hecho del que tendremos que volver a hablar.

7. La elaboración de una nueva cultura

Generalidades

En el período agitado y complejo de que acabamos de hablar es cuando nace lo que con todo derecho podemos denominar la cultura arábigo-islámica. Las necesidades de exposición nos han llevado a hablar en otro lugar de los movimientos político-religiosos, incluido el más intelectual de ellos, el mu'tazilí; pero es preciso tener siempre bien presente en la memoria que estos movimientos impregnaron, en mayor o menor medida, todas las manifestaciones del pensamiento: un gran número de detalles, en obras que parecerían puramente literarias o filosóficas a un espíritu moderno superficial, muestran, cuando se profundiza en ellos, que no tienen sentido ni razón de ser más que en función de estos movimientos y de las discusiones que los enfrentaron entre sí; un gran número de autores que no parecen ser más que brillantes, lo son de una manera que implica una toma de posición en estas discusiones. Por tanto, si no volvemos a hablar de ellos aquí no es porque se pueda olvidarlos, sino porque los consideramos como algo ya sabido. Rogamos al lector que los tenga siempre presentes.

Hemos denominado arábigo-islámica a la cultura que se constituye en el siglo IX. En primer lugar árabe: no se trata de negar, ciertamente, que los no-árabes, y en particular los iraníes (ellos mismos eran los primeros en tener conciencia de ello), no hubiesen participado ampliamente en ella; por el contrario, a veces se ha llegado casi a negar que los árabes hayan desempeñado en ella un papel, excepto en el pequeño sector de las realizaciones surgidas directamente de las antiguas tradiciones árabes preislámicas. Se trata de una cultura árabe porque es la lengua árabe la que ha servido de vehículo común a los pueblos, hasta entonces separados lingüísticamente, que contribuyeron a edificarla, incluidos los autores que escribieron en contra de las pretensiones árabes. Sin duda el árabe se perfeccionó a lo largo del mismo proceso, pero lo cierto es que pudo hacerlo; en lugar de abandonar su lengua natal, como hicieron la mayoría de los conquistadores germánicos, por la de las poblaciones sometidas, los árabes enseñaron a éstas la suya, e hicieron de ella un instrumento de valor universal. Tanto si el árabe fue la lengua de los conquistadores, como la de la Revelación,

esto no es obstáculo para sospechar que no hubiese podido realizar tal proeza si no hubiese disfrutado, respecto a las otras lenguas del Próximo Oriente, de cualidades específicas.

Cultura islámica, lo que no quiere decir que no se puedan encontrar en ella diversas herencias, ni que cristianos, judíos, etc., no hayan aportado su colaboración; cultura islámica porque, aunque el pensamiento cristiano o judío halla su guardado particularismo en el dominio propiamente confesional, la cultura común a la que todos contribuyen se organiza, cada vez más y más, en torno a los musulmanes. Arabización e islamización, sin embargo, no marcharon exactamente a la par. Hubo una arabización lingüística bastante rápida de las poblaciones siria y egipcia, que seguían siendo cristianas; hubo islamización de la población iraní, cuyas *élites* aprendieron el árabe, pero las masas siguieron siendo lo suficientemente fieles a la lengua de sus antepasados como para hacer posible el renacimiento de que hablaremos en su momento.

Los principales focos de la cultura que se desarrolla a partir de mediados del siglo VII fueron las ciudades iraquíes cuya importancia en relación con los trabajos jurídico-religiosos ya se había hecho mención, y en especial Basra. De esta ciudad es de donde partieron realmente, a lo largo de unas cuantas generaciones, una gran parte de las ideas que iban a dar la vuelta al mundo. En ella se codeaban los árabes, preocupados por conservar, a la vez, las glorias de sus antepasados y las tradiciones del Profeta, y los iraníes, que permanecían apegados a sus propias tradiciones, pero que buscaban, también, en el Islam que habían abrazado, el medio de alcanzar una nueva situación a la medida de su valor. La creación de Bagdad no tuvo inmediatas repercusiones sobre estos hechos: las mismas relaciones de convivencia existían en esta ciudad, y sus nuevos habitantes, que se multiplicaban como hongos después de un aguacero, todavía poco maduros, se contentaron con adoptar las ideas venidas de Baṣra y, secundariamente, de Kūfa. Habrá que esperar al siglo IX para que Bagdad se convierta en la metrópoli intelectual, refundiendo y desarrollando las corrientes nacidas antes de haber sido creada. Pero esta tarea estaría mediatizada por dos nuevos factores que Baṣra no había llegado a conocer: por una parte, la corte califal; por otra, la creciente importancia de los *kuttāb*. La corte (es decir, su modo de vida artificial, con los cortesanos, las cantantes, el vino, las intrigas de harén y más) quiere decir, también, la fuerte atracción que ejercían sobre los poetas, por poco que la frecuentasen y adoptasen sus gustos, las ricas pensiones que procuraban los panegíricos oportunos, sin los cuales les sería

muy difícil vivir. Los *kuttāb*, que aunque estaban menos aislados de las otras capas de la burguesía no por eso dejaban de tener un espíritu de cuerpo, un orgullo profesional, que les empujaba a querer aparecer, los unos frente a los otros, como los más sabios; quienes, en todo caso, necesitaban de una cierta variedad de conocimientos superficiales y que, además, y esto es algo que los letrados no podrán olvidar, estaban próximos a las cajas de dinero. Sería excesivo decir que las otras capas de la sociedad no participaron a su modo en la vida cultural —al menos las otras capas de la burguesía e, incluso, el bajo pueblo urbano—, pero estas capas tuvieron menos influencia en la determinación de su orientación general. Los conocimientos que podían necesitar los *kuttāb* formaban una especie de enciclopedia de los conocimientos del perfecto «hombre de bien», encabezada por el manual de estilo del perfecto redactor, que era una especie de resumen de todo lo que merecía la pena ser conocido sobre las tradiciones árabes, iraníes, islámicas, etc., que convergían junto con el *ḥadīṯ* y la poesía para formar la nueva cultura: lo que se denomina el *adab*.

La rivalidad étnico-social entre los *kuttāb* y el medio árabe es, en gran medida, lo que explica el movimiento conocido por el nombre de *šu'ubiya* y la polémica que lo rodea hasta mediados, aproximadamente, del siglo IX. Los *kuttāb* iraníes, orgullosos de sus tradiciones gubernamentales y culturales, conscientes del lugar que ocupaban en el gobierno y en la cultura nueva, todo lo islámica y arabizada que fuese ésta, protestaban contra los restos de un aristocratismo de los árabes, lo que les hacía reivindicar una supremacía cultural hindú; y, recíprocamente, algunos árabes exacerbados se dedicaban, para oponerse a los intrusos, a la búsqueda de todo lo que en las viejas tradiciones podía ser revalorizado. Como consecuencia asistimos, a la vez, a un influjo de las aportaciones no-árabes y una revalorización de ciertas formas de arabismo. Al menos en los lugares donde estaban en contacto el «iranismo» y el arabismo, ya que en los otros países, aunque los indígenas también fuesen la fuente de los *kuttāb*, el hecho de ser provincianos alejados del centro del Califato limitaba el alcance de sus invenciones, y, ya sea porque su propio pasado fuese menos prestigioso que el de los iraníes, ya sea porque prácticamente lo hubiesen olvidado, no podemos encontrar entre ellos más que meros intentos de movimientos comparables a la *šu'biya*. Entre ellos se pueden citar, en los medios rurales de Mesopotamia la obra de Ibn Wahšiya la *Agricultura nabatea*, y, en los medios coptos que seguían siendo todavía cristianos, la reactualización, bajo forma legendaria, del pasado faraónico, etc.; pero todo ello

es débil, esporádico (es digno de señalarse que el pasado grecoromano, con el que nos encontraremos en otro momento, no se invoca con este mismo contenido «nacional»). En cuanto a Occidente, había entrado a formar parte de la comunidad musulmana demasiado recientemente y guardaba un recuerdo demasiado malo del pasado romano, o el que fuese, como para poder extraer de ello la idea de una oposición al arabismo; todo lo que en España reivindicarán los autóctonos, algo más tarde, será la plena aptitud para asumir su parte en la cultura que siguen considerando como totalmente elaborada en Oriente.

La literatura

En la tradición árabe se coloca en primer lugar la poesía, que es una continuación de la del período omeya, ya sea la de los que continúan o renuevan la tradición beduina, ya sea la de los que se inspiran en temas algo más «modernos». El orgullo árabe, el gusto por el exotismo o la nostalgia de los cortesanos que llevaban una vida sencilla, explican que la antigua poesía conservase adeptos; ésta era, sobre todo, el repertorio de vocabulario al que debían referirse todos los que trataban de fijar el sentido de las expresiones coránicas; los no-árabes la imitaban para pregonar su competencia como «arabizantes». De este modo los contemporáneos de los 'abbāsíes conservaron antiguas poesías que sin ellos se hubiesen perdido, pero mezclándolas con otras parecidas, lo que impide distinguir las auténticas. Los dos autores más ilustres de antologías e imitaciones son Abū Ṭammām (800-845) y Buḥturī (820-987), a quienes se deben dos colecciones tituladas ambas Ḥamāsa que todavía se leen en todas las escuelas árabes. La poesía «moderna» ha dado, sin embargo, obras más conocidas e interesantes. A menudo se prefiere al viejo metro majestuoso de la *qaṣīda* el metro ligero del *raŷaz* y composiciones más breves; se acabaron los camellos, las hazañas tribales, la bella lejanía del desierto; ahora se canta a los palacios, los jardines, las cacerías, se celebra el vino y el amor a las cortesanas accesibles y a los jóvenes. Cuando el poeta envejece, tiene remordimientos que expresa en sus versos. Y las intrigas, la avidez, hacen que se alternen panegíricos y sátiras. El mejor representante de estos géneros fue, sin duda, Abū Nuwās, familiar de Hārūn al-Rašīd. Antes de él, Baššār b. Burd, que combinaba la inquietud teológica y el estilo obsceno, era ejecutado el año 784 acusado de maniqueísmo. Abū-l-'Aṭāhiya es célebre por la parte ascética de su obra; 'Abbās b. al-Ahnaf encuentra acentos bastante ex-

cepcionales cantando una especie de «amor cortés», que le valdrá tener, más tarde, discípulos en España. En la segunda mitad del siglo IX se puede citar a Ibn al-Rūmī, hijo de un cautivo bizantino y de una persa, cuya obra, que refleja con agudeza la experiencia de una vida dura, es más celebrada en nuestros días que por sus contemporáneos; y el fugaz califa Ibn al-Mu'tazz, que encontró formas inéditas para cantar las delicadas alegrías de una existencia aristocrática. De todos modos, la poesía «moderna» no debía sobrevivir al siglo IX y, paradójicamente, será la «antigua» la que dará pruebas de una mayor vitalidad; y es que la «moderna» se iba a esclerotizar en sus temas, sin renovarlos y, por otro lado, daba pruebas a veces de una indiferencia por las prohibiciones del Islam que inquietaban a las almas piadosas. No llegaba más que excepcionalmente a dar la impresión de un sentimiento auténtico y tenía un cierto aspecto didáctico. Se podría hablar, a propósito de ella, así como de un fenómeno análogo en Bizancio, de una especie de neoalejandrismo.

La prosa, naturalmente, es más accesible para nosotros que la poesía. Había hecho su aparición en los últimos momentos del período omeya, sobre todo por obra de aquel Ibn al-Muqaffa', con quien todavía nos volveremos a encontrar, que fue condenado a una muerte atroz por al-Manṣūr bajo el pretexto de maniqueísmo. Pero su verdadero creador, así como, quizá, el mayor escritor de toda la literatura árabe, fue al-Ŷāhiẓ (776?-868). Este adelantado de la cultura árabe no era un árabe puro, sino un mestizo de negro; no fue un pensador realmente original y ninguna disciplina le debió un avance definitivo; pero a ejemplo de nuestros literatos del Renacimiento, tenía un apasionado interés por todo, en hablar de todo; era un ensayista (podríamos decir que casi un publicista), un polemista, engañoso por momentos y diletante, sofista, simple, lleno de palabrería, buen testigo de su tiempo, buen «reportero», ardientemente anti-šu'ubī, algo mu'tazilí, y, en definitiva, un digno habitante de Baṣra, que lo fue durante todo el período en que se formó su vida. Entre sus obras son especialmente conocidas el *Libro de la elocuencia y de la clara exposición,* antología árabe comentada para hacer de ella un instrumento contra la šu'ubiya, el *Libro de los animales,* donde, bajo pretexto de descripciones de historia natural, se introducen disgresiones sobre toda clase de asuntos, y, por último, diversos pequeños tratados referentes a la sociedad de su tiempo, el *Libro de los avaros,* el tratado sobre los turcos y otros sobre los mercaderes y el comercio, los cristianos y los judíos, etc.: modelos un poco de todo, que las generaciones siguientes se ingeniarán para imitar sin

alcanzar, la mayoría de las veces, la universalidad de sus intereses.

De menos valor, aunque quizá de mayor influencia, es, en la siguiente generación, Ibn Qutayba (828-889), más variado de lo que se ha creído durante mucho tiempo, pero que ha pasado a la posteridad, sobre todo, como el guía en *adab* de todas las buenas gentes de su tiempo. Incluso cuando aún vivían, al-Ŷāḥiẓ e Ibn Qutayba tuvieron émulos. La literatura árabe es charlatana, tiene lagunas, es más cerebral que apasionada, pero no por eso deja de ser, con mucho, a partir del siglo IX la más importante fuera de la lejana Asia, si se la compara no sólo con el Occidente carolingio, sino con Bizancio, que acaba de salir apenas en dos siglos de embotamiento cultural, y con las literaturas cristianas, mazdea, judías de Oriente, replegadas en un confesionalismo esclerotizado.

La literatura propiamente dicha, del tipo representado por al-Ŷāḥiz e Ibn Qutayba, se completa con las «ciencias árabes» a las que, de todos modos, aquéllos no eran extraños: las investigaciones en el terreno religioso ya vistas y, en relación con ellas, la gramática y la historiografía. Ambas, la gramática y la lexicografía, en conexión, y aunque esto pueda parecer extraño, eran los instrumentos necesarios para la justa comprensión de la Palabra de Allāh; se inventariaron todas las aportaciones de la lengua tradicional del Ḥiŷāz, de la que se hizo un modelo para la lengua clásica presente y futura. El trabajo fue llevado a cabo, en el siglo VIII, por las dos grandes escuelas rivales de Kūfa y Baṣra, y sus resultados refundidos en el siglo IX en Bagdad. Es sumamente notable que su principal artífice no fuese un árabe, sino un iraní, Sibawayh de Baṣra, que justamente sentía más que un árabe la necesidad del estudio sistemático de una lengua que no era la suya materna. Los resultados lexicológicos obtenidos entonces, refundidos y ampliados por sucesivas generaciones, siguen siendo la base casi única, todavía hoy, de nuestra lexicografía árabe.

La historiografía también estaba muy relacionada con preocupaciones «islamológicas», aun a pesar de haber abordado con relativa prontitud las tradiciones iraníes, debido a que su fin no era una curiosidad «laica» desinteresada, sino la reconstrucción de la vida, *sīra,* del Profeta y de los actos de los primeros jefes del Islam susceptibles de servir de precedente y de ejemplo a las generaciones futuras. Hay, pues, una coincidencia entre la búsqueda del *ḥadīṯ* y la búsqueda que llamaríamos historiográfica; los métodos son idénticos para la reunión de testimonios, su crítica, por el respeto literal a la forma en que estaban redactados. A un primer tipo de obras de este género

pertenecen la *Sīra* de Ibn Isḥāq (m. en 767) que, en la reedición de Ibn Hišām (m. en 834), es todavía hoy la vida oficial del Profeta; los *Magāzī* (expediciones guerreras del Profeta) de Wāqidī (m. en 822) y los *Ṭabaqāt* de Ibn Sa'd (m. en 845), biografías de los «compañeros» y «sucesores» clasificadas por generaciones. De otro lado se recogen las «antigüedades» árabes, los «días» grandes de las tribus, las genealogías que, en tanto que servían para regular las pensiones, podían tener una aplicación práctica; en estos géneros sobresale en particular Hišām al-Kalbī (m. en 819). Sin embargo, otros autores registraron más al día los elementos de una historia de la comunidad musulmana, desde su nacimiento hasta sus días: las escuelas de Siria, Medina, Iraq, se distinguen a este respecto, dando, naturalmente, la victoria 'abbāsí una mayor importancia a la última, a la que pertenece, por ejemplo, Madā'inī (m. en 840). A veces los autores buscan dar una lección de moral a su soberano y, más a menudo, exponer los puntos de vista de un grupo social o político-religioso. Los puntos de vista y los métodos, a este respecto, se continúan sin grandes cambios en la segunda mitad del siglo IX, época en que se producen las obras maestras: el *Libro de las conquistas* de Balāḏūrī (m. en 892) o, sobre el mismo asunto, pero más detallada en lo que respecta a Egipto y Occidente, las *Conquistas* de Ibn 'Abd al-Ḥakam (mitad del siglo IX), las historias generales sintetizadas de Ibn Qutayba, de Ya'qubī, de Dīnawarī, estos dos últimos de tendencia ši'ī, y la última notable por el lugar que ocupa en ella, antes del Islam, la historia iraní. Todo esto culmina en la inmensa compilación que debía quedar para la posteridad como la «Historia» por excelencia, la de Ṭabarī (839-923), tan ilustre como tradicionalista. Sus voluminosos anales forman una colección clasificada cronológicamente, de todas las tradiciones que el autor pudo recoger sobre los acontecimientos de la historia musulmana, desde sus orígenes hasta el tiempo en que fue escrita; tradiciones que cita con el nombre de su garante y que ofrece con sus textos íntegros: de ello resulta una colección de documentos de primer orden que, por esta misma razón, es responsable de la pérdida de las obras anteriores, más mediocres o parciales, consultadas por su autor.

De este modo se constituye, poco a poco, el *tā'rīj,* la Historia, y literalmente el «arte de fechar sucesivamente». Es digno de notarse que, cuando se remonta a tiempos anteriores al Islam, hace el relato, tratando de coordinarlos, de los «días» de los árabes, de la historia semilegendaria iraní, de algunos episodios bibliocoránicos, pero, a excepción de Alejandro, conquistador

de Asia, no hace mención de los griegos, a quienes se toman prestadas sus hazañas para añadirlas a la historia de otros pueblos, y lo mismo ocurre en el caso de los romanos.

Las traducciones de la Antigüedad

Si bien estas «ciencias» se pueden considerar árabes en mayor o menor medida, no por eso su desarrollo deja de ser contemporáneo con el de una ardiente búsqueda de los legados de la Antigüedad, o, por lo menos, de todo lo que de ellos podía ser asimilado. Es de tal magnitud esta obra de redescubrimiento, de «renacimiento», que se ha llegado a discutir al conjunto del pensamiento del Islam casi toda originalidad, algo sobre lo que tendremos que hacer justicia; la originalidad no excluye la sed de conocer qué supieron los predecesores, sino que, por el contrario, la agudiza. Por añadidura, y aunque efectivamente le negásemos toda originalidad, no por eso el papel desempeñado por el Islam perdería su carácter de esencial, ya que, asumiendo esta herencia, permitirá a Europa, que la había abandonado, poderla descubrir a su vez, para asumirla más tarde.

Si bien es cierto que las «sabidurías» que se aprenderá a conocer encerraban elementos que, por ser demasiado heterogéneos al Islam, pronto parecerán peligrosos a los pietistas musulmanes, esto no quiere decir, ni mucho menos, que la curiosidad que impulsaba hacia ellas fuese considerada en sus orígenes como antitética a la fe.

Sin que realmente se llegase a plantear el problema, lo cierto es que coexistían varias razones que explicaban aquel hecho; había, y ésta es una idea que al cristianismo le costará trabajo redescubrir, la convicción de que en toda sabiduría existía siempre algo válido, aunque esa sabiduría fuese anterior a la plena Revelación, porque, recordémoslo, para un musulmán la fe por principio no está en oposición a la razón; se daba también el hecho de que los que se convertían aportaban a su nueva fe la riqueza de su antigua cultura; y, por último, había la certidumbre de que la profundización de la fe no podía más que beneficiarse del recurso a los conocimientos y a las formas de argumentación de los sabios del pasado. Por eso no hay por qué asombrarse de que los mismos medios que estaban mezclados en el asunto del mu'tazilismo fuesen, a menudo, los más ardientes defensores de la búsqueda de la antigua sabiduría y de que el mismo califa Ma'mūn, que había tenido una actividad teológico-política que ya hemos resumido, haya

sido el mismo que en su Dār al-Ḥikma, «Casa de la Ciencia», promoviera del modo más decisivo la traducción sistemática de las antiguas obras maestras e impulsara los primeros esfuerzos hacia un renacimiento científico.

Naturalmente, la influencia de la antigua sabiduría no hizo su aparición pura y simplemente con los 'abbāsíes. Ciertos elementos habían penetrado, incluso, en la Arabia antigua. Y, de un modo más general, la conquista árabe no había ocasionado en el plano cultural mayor ruptura con la tradición de las poblaciones indígenas que en el plano social, poblaciones que, poco a poco, iban a convertirse (recordemos a este respecto que el incendio de la Biblioteca de Alejandría es una leyenda nacida en la época de las Cruzadas...) Seguía siendo posible la comunicación entre poblaciones participantes de una misma cultura, por encima de las fronteras políticas que las separaban: ya vimos que San Juan Damasceno, el más grande teólogo bizantino del siglo VIII, nunca abandonó el territorio musulmán. Precisamente se han comprobado paralelismos, demasiado precisos para ser fortuitos, entre ciertos aspectos de su pensamiento y el de los *mutakallimūn* (adeptos del *Kalām*). Es preciso tener en cuenta, sin embargo, el hecho de que los contactos fueron a menudo orales y se produjeron a todos los niveles de cultura, por lo que se transmiten igualmente elementos populares de las viejas culturas como los pensamientos de sus más altos representantes.

En los medios más cultivados se buscan estos pensamientos por medio de la traducción de las obras antiguas. Pero es preciso recordar que los musulmanes no iban a recibir la totalidad de la herencia antigua, ya que en las escuelas de la Baja Antigüedad, como era la de Alejandría, y *a fortiori*, a continuación, en los medios cristianos, se hizo de ella una decantación. Por otro lado, las poblaciones no-helenizadas de Oriente antes del Islam habían comenzado a traducir a sus lenguas, principalmente el sirio, aunque también a veces al pehlevi (persa), las obras de la Antigüedad que les interesaban, y este trabajo continuará incluso bajo la dominación musulmana, concurriendo con el de la traducción al árabe. Muy a menudo serán estas traducciones las que serán vertidas al árabe por los nuevos traductores, ya que en los países musulmanes se podían encontrar estas traducciones con mayor facilidad y el conocimiento del sirio estaba más extendido que el del griego; es sólo en una segunda etapa cuando, tomando conciencia de las insuficiencias de la doble traducción así realizada, se buscarán más sistemáticamente las propias obras griegas. En el primer caso se hacían las traducciones del griego al

sirio, ambas lenguas semíticas; pero en el segundo se hacían las traducciones del griego al árabe, lo que planteaba difíciles problemas de adaptación de una lengua a otra lengua estructuralmente muy distinta. Hay que pensar que los traductores no disponían de diccionarios y no podemos por menos, siempre que nos es posible una comparación, de sentirnos asombrados ante la calidad del trabajo efectuado. Algunas obras antiguas perdidas han llegado hasta nosotros únicamente por medio del árabe.

El trabajo de traducción, naturalmente, fue llevado a cabo esencialmente por indígenas cristianos o recientemente convertidos, salvo en el caso de traducciones del pehlevi, que entonces era efectuado por zoroastras, al menos de origen. Entre los cristianos, los que jugaron el papel más importante fueron los nestorianos, parece ser que porque, a la vez, se habían ejercitado ampliamente en este trabajo durante el régimen sasánida, época en que vivieron apartados de los restantes habitantes, y porque en Iraq estaban más directamente en contacto con los 'abbāsíes. A ellos, sin embargo, se pueden añadir los monofisitas, pero no así los coptos ni los occidentales, ni aun en lo que se refiere a las obras latinas; éstos recibirán más tarde, totalmente terminadas, las traducciones hechas en Oriente. Sería enojoso enunciar todos los traductores, pero hay algunos que deben ser conocidos, a cuya cabeza figura Ḥunayn b. Isḥāq, hijo de un árabe cristiano y droguero en Ḥīra (Iraq, capital de los antiguos Lajmíes), y principal organizador del Dār al-Ḥikma de Ma'mūn, y que hasta el momento de su muerte (875) se dedicó a la formación de un equipo de continuadores. A su lado hay que citar, como traductores y mecenas sobre todo en el campo de las matemáticas, a los tres hermanos Banū Mūsā, jurasaníes, que introdujeron en el ámbito de los califas a Ṯābit b. Qurra, un sabio de aquella Harrān (Mesopotamia Superior) donde se perpetuaba una especie de secta «pagana» atenta a la astrología, la astronomía y las matemáticas. Nombremos también al sirio Qusta b. Luka, en la segunda mitad del siglo IX, y la familia nestoriana de los Bujtiyšu, directores hereditarios de lo que era una especie de academia médica de Ŷundišapur, cuya actividad se prolonga desde la época sasánida hasta el siglo XI de nuestra Era. En cuanto a las traducciones del pehlevi, el iniciador y más ilustre fue, antes que los precedentes, Ibn Muqaffa', ya nombrado muchas veces, muerto en 758; se le debe en particular una traducción de la colección de apólogos titulada *Calila y Dimna,* que inspirada a su vez en la India, debía dar la vuelta al mundo cristiano y ser utilizada, por ejemplo, por La Fontaine; y otra traducción de la

obra general de historia persa que debía ser la base de lo que sabrán sobre esa historia tanto los historiadores de lengua árabe como el poeta nacional neopersa Firdausi (finales del siglo x).

Las traducciones no se reparten por igual en todas las ramas de la producción antigua. La literatura griega propiamente dicha está prácticamente ausente y la historia griega no está representada más que por aquella «novela de Alejandro» del Pseudo Calistenes, que será traducida en casi todas las lenguas de Eurasia.

Lo que se busca en la cultura griega es lo que todavía era utilizable, es decir, su filosofía, aligerada de los capítulos más directamente inadmisibles para las nuevas religiones, y sus ciencias. En el legado cultural iraní (y a través de él, en el hindú) se busca, independientemente de las obras científicas derivadas en general del griego, por un lado, como ya dijimos, su aportación histórico-mitológica; por otro lado, toda una serie de relatos o tratados semimorales que serán la base, con el Islam, de toda la familia de Furstenspiegel y de otras obras de educación de príncipes, relativamente independientes del Islam. Aunque hubo una indudable aportación del judaísmo vulgar a las fuerzas del Islam, la literatura propiamente judaica siguió siendo excesivamente particularista, y no se tienen noticias de que se haya traducido nada al árabe; por el contrario, es el movimiento de pensamiento arábigo-islámico el que pronto arrastrará al pensamiento judaico fuera de su particularismo.

Una enumeración de las obras traducidas sería inútil. Sin embargo, es interesante precisar que se puso a disposición de los árabo-musulmanes, por lo general a partir del siglo x, la casi totalidad de Aristóteles —añadiéndole una teología apócrifa cuyas contradicciones con el resto de su obra debían intrigar a los filósofos musulmanes—, una parte de Platón —estudiado, sin embargo, a través de los neoplatónicos de la Baja Antigüedad, de Proclo a Plotino— y aquel Juan Filopono que, último representante de la escuela de Alejandría antes de los árabes, tuvo por esa razón una particular reputación entre ellos; por último, ciertas obras de los estoicos, de los neopitagóricos, gnósticos, etc. Aristóteles, promovido a «visir» de Alejandro por la opinión popular, se convirtió en una especie de mago. También era estudiado con comentarios tardíos, que se las ingeniaban para reconciliarlo con Platón, basándose en la idea de que dos genios tan eminentes no habían podido verdaderamente contradecirse.

En cuanto a las ciencias, se tradujo lo que se pudo de Hipócrates y Galeno, junto con sus continuadores en medicina, y

Dioscórides, por lo que respecta a la botánica relacionada con la farmacopea; Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, etc., respecto a las matemáticas, la astronomía, la mecánica, la geografía. También astrólogos, oniromantes, fisiognomonistas, e incluso alquistas; agrónomos, economistas (Bryson), etc. En conjunto, una cantidad y una variedad considerables. También se adaptan del pehlevi tablas astronómicas, según un original hindú.

Naturalmente se reflexionaba sobre lo que se traducía, quizá porque se traducía para esto. Al-Kindī, el primer «filósofo árabe», es un contemporáneo de Ḥunayn b. Ishāq, y el mismo Ma'mūn, promotor de tantas traducciones, hizo hacer una medición original del meridiano terrestre. Sin embargo, el auténtico desarrollo de la filosofía y de la ciencia nuevas serán expuestos con mayor exactitud durante el siguiente período. Sin embargo, a mediados del siglo IX ya había cuajado el concepto de *falsafa,* filosofía, nombre traducido simplemente del griego (recibiendo el nombre de *faylasūf* aquel que se dedicaba a ella). Se entiende por ella la rama de la ciencia que sin ser, hablando propiamente, antimusulmana es, sin embargo, en su contenido, sus métodos, sus referencias, exterior a la «ciencia musulmana», de la que ya vimos precedentemente los dominios a los que se extendía y su espíritu. Y de este modo comienzan a evolucionar paralelamente, pero sin confundirse jamás, dos familias espirituales, una más «laica» que la otra.

8. Economía y sociedad en el mundo musulmán clásico: (Hasta el siglo XI)

En la época 'abbāsí es cuando surge lo que a grandes rasgos podemos denominar la sociedad y la cultura musulmanas clásicas, resultado del contacto y la mezcla entre los árabes, transformados por sus conquistas, y los autóctonos, que por encima de sus propias tradiciones dejaban sentir el sello del Islam. Ciertamente, y hasta nuestros días, siguieron subsistiendo no-musulmanes; pero, replegados sobre sí mismos como estaban, no constituían más que colectividades locales sin difusión y, en todavía mayor medida, se veían arrastrados en un movimiento común que indiscutiblemente llevaba el sello del régimen dirigente, que aunque hubiese evolucionado mucho desde sus comienzos, no por eso dejaba de ser un régimen musulmán.

Examinaremos a continuación algunos aspectos de la vida social comunes al conjunto de la sociedad y después, por separado, los problemas económicos y sociales propios, por un lado, de la vida rural y, por otro, de la vida urbana; veremos a raíz de qué evolución llegará a convertirse, a partir del siglo XI, en una sociedad profundamente transformada.

I. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

La familia

La célula de la sociedad era naturalmente la familia, aunque menos la gran familia beduina —que agrupaba a todos los supervivientes aun de diversas generaciones y a sus clientes, tipo que sobrevivía en un cierto sentido en la familia aristocrática urbana— que la familia elemental, fragmentada por las condiciones de vida populares. A pesar de las supervivencias matriarcales que el investigador podría descubrir, la familia estaba bajo el dominio de los hombres; la mujer, considerada legalmente como menor de edad a lo largo de toda su vida, gozaba, sin embargo, de garantías materiales de existencia muy precisas. El derecho de tener cuatro esposas, para el que estaba legitimado el hombre musulmán —sin contar las uniones serviles y las relaciones homosexuales, que las costumbres heredadas de la Antigüedad tenían por un complemento casi normal

de las otras—, se acompañaba por frecuentes repudios por parte del hombre y del derecho, por parte de la mujer, de exigirlo en ciertos casos; por añadidura, la poligamia no estaba financieramente al alcance más que de la aristocracia, y es aritméticamente inconcebible que su práctica estuviese demasiado extendida; todo lo más que se puede suponer que las acusaciones dirigidas periódicamente contra ciertas sectas, de promover la comunidad de mujeres, reflejaban la protesta de éstas contra la carestía de mujeres resultante del acaparamiento por la aristocracia. La poligamia existía en las sociedades que no habían abrazado el cristianismo y en todo el Próximo Oriente se daba el semienclaustramiento de las mujeres, que tenemos tendencia a considerar hoy como propio del Islam; natural mente era mucho menos efectivo en las clases bajas rurales y urbanas dado que la mujer debía trabajar, que en la aristocracia que disponía de esclavos y eunucos.

Pasando ahora a la sociedad considerada en su conjunto, un primer rasgo que distingue a la sociedad musulmana de muchas otras sociedades no-musulmanas es el rechazo jurídico y en gran medida efectivo de toda consideración de colectividades intermedias entre el individuo y la comunidad global de los creyentes, y también, el rechazo de toda desigualdad legal entre creyentes, es decir, de todo «orden» análogo al del «Ancien Régime» europeo e incluso de toda jerarquía. Jerarquías habían existido en Bizancio y, en el Imperio sasánida, auténticas estratificaciones sociales, por lo que los odios o la consideración que hubiesen podido engendrar no podían desaparecer de la mente de los autóctonos de la noche a la mañana; pero la orientación del Islam era radicalmente la opuesta, a excepción, común a todas las sociedades de esta época, de la esclavitud en la base de la sociedad. En las antiguas tribus árabes, ciertas familias eran consideradas moralmente como una especie de nobleza y restos de esta mentalidad todavía se podían encontrar entre los beduinos; pero en el Islam el único apunte de una «nobleza», una vez borrado el recuerdo de los compañeros del Profeta, residía en la familia del Profeta, familia que con el tiempo había llegado a contar con miles de individuos. Incluso cuando las dos ramas de la familia se enfrentaron entre sí, se sobreentendía que los Ṭalibíes (de Abū Ṭālib, padre de ʿAlī) y los ʿabbāsíes seguirían recibiendo pensiones, seguirían dispensados del *zakāt,* se beneficiarían, bajo la dirección de un *naqīb* propio, de una jurisdicción autónoma (pero que aplicaba la Ley común); por lo general eran conocidos bajo el nombre de *sarīf* o, más especialmente para los alíes, *sayyīd.* Bien entendido que entre ellos había grandes diferencias en su situación

material efectiva, tanto que se hace imposible calificarlos globalmente como aristocracia de hecho; en el caso particular de las Ciudades Santas su prestigio moral les aseguraba frecuentemente una posición dominante.

La esclavitud

Como todas las sociedades, comprendida la cristiana, en la Alta Edad Media el Islam era una sociedad de esclavos y lo seguirá siendo por más tiempo que aquélla. La igualdad de todos los hombres ante Dios, proclamada tanto por el Islam como por la Iglesia, implicaba deberes hacia los esclavos, no la supresión de la esclavitud, si bien cada confesión negaba el derecho a reducir a la esclavitud a un correligionario, la conversión no traía consigo la manumisión obligatoria. La condición del esclavo no era, sin embargo, igual en todas las confesiones. El esclavo era una cosa que podía ser poseída y alienada, y debía una obediencia absoluta a su dueño, pero también era una persona cuya inferioridad de derechos frente a los hombres libres se veía compensada por una inferior responsabilidad. Debía ser tratado convenientemente y los malos tratos probados traían consigo la manumisión; los usos le reconocían, bajo la eminente propiedad de su dueño, la eventual disposición de un peculio, esto es, la gestión de una empresa. El esclavo podía casarse, naciendo sus hijos esclavos como él; pero estos últimos, mientras eran menores de siete años, no podían ser vendidos sin su madre. Contrariamente a lo que ocurría con las esclavas de un dueño cristiano, la mujer esclava debía, si tal era la voluntad de su dueño, servirle de concubina, y a menudo éste la adquiría joven a estos efectos; pero ello traía como consecuencia que los hijos nacían libres y que la «madre de hijo» —título oficial— no podía ser alienada y, a la muerte de su dueño, sería libre; lo que no puede ocurrir en la sociedad cristiana, donde las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran ilegales. El dueño no debía ni prostituir a sus esclavas ni tener relaciones con otras que no fuesen las suyas.

En materia penal, cuando la víctima era un esclavo, el dueño era quien recibía la compensación; el esclavo culpable era castigado, pero en caso de multa era el dueño quien pagaba y, al estar disminuida su responsabilidad, la pena lo era en la misma medida: al menos en términos de derecho. Ninguna función política ni religiosa podía, en derecho, ser detentada por un esclavo; pero al poder sus dueños delegar en ellos, a voluntad,

la práctica de su autoridad, los esclavos de un gran personaje, y *a fortiori* de un príncipe, eran más poderosos que muchos hombres libres, y veremos cómo en ocasiones, a su vez, se convierten en príncipes.

La manumisión era un acto altamente recomendado a los fieles, que la practicaban, lo más a menudo, por medio de testamento, y sobre todo, lo que además era lo mandado, en el caso de que el esclavo se hubiese convertido en musulmán. El esclavo que pudiese hacerlo tenía el derecho de comprar su libertad y el contrato de *muqātaba* se lo reconocía en ciertos casos de antemano. El manumitido seguía estando obligado, naturalmente, a observar una cierta deferencia hacia su antiguo dueño, y nos encontraremos con ellos entre las «clientelas» de que tendremos que volver a hablar. Si se tiene en cuenta la frecuencia de las manumisiones y la calidad de libre del hijo nacido de una esclava y de su dueño, fácilmente se llega a la conclusión de que el número de esclavos difícilmente podía ser mantenido a través de su descendencia y que era necesario alimentarlo regularmente por medio de fuentes exteriores. Al no estar admitida la esclavitud por deudas, la única fuente posible era la guerra o, lo que la Ley consideraba como idéntico, la adquisición en «país de guerra» (es decir, en el extranjero) de niños vendidos por los suyos o hurtados no importa cómo. La disminución de las conquistas y la estabilización de las fronteras redujo, salvo en el caso de aquellos que se dedicaban a la algara en las fronteras, el número de los esclavos bereberes, «francos», *rūmī* (bizantinos), hindúes, etc. Prácticamente tres grandes zonas alimentaban al mundo musulmán, en proporciones variables según las épocas y los países: el Africa negra, la estepa turca de Asia y la Europa oriental eslava. Los esclavos provenientes de estas regiones no eran dedicados a las mismas tareas; los negros eran empleados, sobre todo, en los trabajos domésticos, y las mujeres como concubinas o nodrizas; los eslavos desempeñaban diversos empleos en torno a la aristocracia y entre ellos era donde los especialistas elegían a los futuros eunucos; por último, los turcos, de quienes tendremos que volver a hablar, eran apreciados sobre todo como soldados. Las jóvenes podían ser educadas para agradar a los grandes personajes con sus danzas y cantos. Los esclavos de precio alto, por lo general, eran manumitidos rápidamente. Cuando las fuerzas de Europa crezcan podremos encontrar en ella esclavos musulmanes, fruto de la piratería marítima; en la Alta Edad Media el hecho era raro, siendo los musulmanes los grandes poseedores de esclavos. En Occidente, mientras los eslavos no se conviertan al cristianismo, los proveedores eran

los judíos y los venecianos; pero en el Islam, por todos lados había mercaderes de esclavos musulmanes.

Es difícil hacer un juicio sobre la condición material y moral de los esclavos en los países musulmanes, comparada con la de las sociedades periféricas. Seguramente era variable y se daban casos de huida. Incluso los pobres tenían, a menudo, un esclavo que compartía su miseria, mientras que los ricos les encargaban con frecuencia, como ya hemos visto, funciones semiautónomas. Lo esencial es subrayar el carácter fundamentalmente doméstico del esclavo que, de algún modo, era considerado como formando parte de la familia y que, habiendo relegado entre los recuerdos de una lejana infancia los lazos de unión con su país natal, por lo general miserable y atrasado, frecuentemente abrazaba los intereses y los sentimientos de esta familia que terminará por manumitirlo y hacer de él un miembro de la comunidad musulmana. Las labores agrícolas normales no eran realizadas por esclavos (aun cuando la condición del campesino pueda a veces, de hecho, ser próxima a la del esclavo) y los latifundios a lo Spartacus son excepción.

Es preciso insistir sobre este último punto, puesto que hay una excepción muy conocida que podría hacernos creer lo contrario, pero que, de todos modos, no es más que una excepción. En el Bajo Iraq, los grandes propietarios procedentes de los medios gubernamentales tenían necesidad de hacer drenar y desnitrificar terrenos hasta entonces incultos, donde, en razón a la proximidad del mercado de Bagdad por un lado, y por otro en razón al comercio en el Océano Indico, desearían introducir cultivos remunerativos y especulativos extraños a la corriente producción campesina (caña de azúcar, etc.). Las facilidades que encontraban en estas regiones el aprovisionamiento de esclavos permitía justamente procurarse una mano de obra que no se hubiese podido reclutar entre los campesinos; se trataba de los Zanŷ, negros traídos del Africa oriental (su nombre se conserva en una región de la isla de Zanzíbar). Se crearon así grandes ejércitos de esclavos desprovistos de todo, trabajando en condiciones terribles bajo la vigilancia de capataces intratables. Y es entre ellos donde estalló una revuelta de tipo spartaquista, bajo la dirección de un tal ʻAlī b. Muḥammad, que se hacía pasar, con o sin razón, por ʻalī y zaydí, y que les proporcionó unas bases de organización y doctrina. Desgraciadamente no conocemos de esta historia más que los aspectos políticos circunstanciales. Lo que es cierto es que desde el año 869 hasta el 883 los Zanŷ fueron dueños de todo o parte del Bajo y Medio Iraq, así como del Juzistán (comprendida Baṣra en un momento dado), que llegaron a

formar un movimiento sólido y un auténtico gobierno y que, además, para todo ello encontraron facilidades en la naturaleza del país sembrado de canales, la complicidad de los campesinos, la necesidad en que se veían las tropas califales de combatir al mismo tiempo en Irán a otros adversarios de los que volveremos a hablar. Por uno y otro bando la lucha fue salvaje; finalmente los Zanŷ fueron casi exterminados, pero en un cierto sentido habían vencido porque contribuyeron a un debilitamiento del Califato que se haría duradero, porque los Zanŷ abrieron el camino a otros que les vinieron a suceder en la misma región, los Qarmata, de los que volveremos a hablar, y porque parece ser que el sistema de los latifundios serviles fue, a partir de entonces, abandonado. La historia de los Zanŷ fue contada por autores de su partido, cuyas obras fueron destruidas, pero que prueban que no sólo hubo entre ellos gente inculta.

Las distinciones confesionales

El Islam, que no legaliza, pues, dejando aparte a los esclavos, ninguna distinción social, no legaliza tampoco ninguna distinción étnica por sí misma; pero por fuerza legaliza distinciones confesionales. No había auténtica cohesión nacional en el seno de los territorios sometidos al Islam, aunque hubiese una tradición, un orgullo iraníes, o un cierto sentimiento de lo egipcio; pero había particularismos que podían ser muy fuertes en el seno de ciertas poblaciones como los kurdos, los daylamitas en Irán, los bereberes en Occidente, regionalismos que contribuirían a la formación de dinastías regionales y que se verían reforzados por la desigual penetración de la lengua árabe. Hecho bastante extraño, incluso en una sociedad donde se codeaban todas las razas, subsistía un duradero sentimiento de pertenencia a cada grupo, a menudo materializado en su distribución en las ciudades, en barrios diferenciados (turcos en Bagdad, españoles en Fez, etc.). Dicho todo esto, lo cierto es que no había en los países del Islam ningún «racismo», aunque los antiguos árabes estuviesen orgullosos de la pureza (cuando existía) de su sangre; sin embargo, ellos mismos no rechazaban las uniones serviles, y la multiplicación de éstas y de todos los matrimonios «internacionales» hacía imposible cualquier orgullo racial. Ciertamente algunos grupos inasimilables como los cíngaros, inmigrados de la India y deportados hacia Bizancio, y en menor medida otros, pudieron ser objeto de desprecio: nunca de una verdadera segregación, y algunos negros pudieron

reinar sobre una población blanca sin que nadie pensase en hacerle reproches por el color de su piel.

La religión, por el contrario, traía consigo una cierta discriminación legal, porque implicaba la aplicación de un derecho privado diferente y de algunas medidas restrictivas. Una apreciación equitativa de la situación exige distinguir los momentos, los lugares y no confundir el derecho con la realidad.

Si se hace abstracción de sectas contra las que los mismos miembros de las grandes confesiones ocasionalmente incitaban a sus amos musulmanes, el Islam reconocía a las religiones no-musulmanas en primer lugar al judaísmo y al cristianismo, después al zoroastrismo y, de hecho, a algunas otras —en tanto que no ponían en peligro al Islam—. Protección que, sin llegar a la absoluta igualdad de trato, descansaba no sólo sobre la imposibilidad de hecho de perseguir a comunidades a menudo mayoritarias, sino también sobre una justificación de derecho, que no tenía contrapartida de parte de la Iglesia, referente a una cierta participación en la Revelación auténtica. Ya hemos subrayado que no había oposición de los cristianos ni de los zoroastras como tales a la dominación musulmana; hubo, de forma evidente a partir del siglo IX, una polémica interconfesional en que se complacían ambas partes y que se dirigía, desde el punto de vista de cada una de las comunidades, a preparar a sus feligreses contra los peligros de una abjuración más que a convertir a los de la otra; pero si en referencia al enemigo con el que se estaba en discusión todo ello podía ser parte de una «movilización moral», en el interior de la comunidad era producto, esencialmente, de la libre discusión y tendremos más de una ocasión de repetir que la sociedad del Próximo Oriente antes del siglo IX estaba montada sobre la base de una amplia interpenetrabilidad confesional. Aunque, evidentemente, el peso social de la comunidad dominante traía consigo, como ya vimos, conversiones que terminarán por hacer minoritarias, por no decir hacer desaparecer, confesiones que en un principio eran con mucho mayoritarias, lo cierto es que no hubo otra política sobre las conversiones que la prohibición, para el converso al Islam, de volver a su confesión primitiva. La discriminación financiera, si bien podía ser pesada para las gentes humildes, no era obstáculo para la formación de grandes fortunas; la discriminación judicial, que era una garantía y no una humillación en todo lo referente a cuestiones de derecho interno, podía hacerse sentir en aquellos casos en que un musulmán se enfrentaba con un no-musulmán, pero no era obstáculo para que los no-musulmanes, a menudo, recurriesen por sí mismos a la justicia musulmana. Nacido de un movimiento

en parte pietista, el régimen 'abbāsí, en su política hacia los no-musulmanes puede caracterizarse como ligado, por un lado, al respeto de las personas del Islam, pero por otro lado atento a delimitar su alcance y a proteger mejor al Islam contra las contaminaciones. De tiempo en tiempo, a partir de Hārūn al-Rašīd, se dictan medidas, continuación en otro contexto de las del tiempo de las conquistas, para obligar a los *d̲immíes* a llevar signos vestimentarios distintivos, a abstenerse de emplear las mismas monturas que los musulmanes o de elevar sus casas por encima de las casas de los musulmanes, etc.; en realidad, estas medidas no se aplicaban nunca más que local y momentáneamente y a menudo no eran más que un pretexto para que el fisco obtuviese un beneficio. Igualmente, el *fiqh,* tal y como entonces era elaborado, explicaba que el derecho a mantener los edificios del culto no implicaba el derecho a edificar monumentos nuevos; en realidad, un gran número de ejemplos prueban que a través de caminos más o menos claros siempre hubo medios de realizar tales construcciones. Naturalmente, es necesario dejar aparte ciertos movimientos particulares de intolerancia popular, a menudo reacción contra el exceso de poder de un personaje o a raíz de cualquier catástrofe; pero en general fueron raros y no más graves que los que enfrentaron a las sectas musulmanas entre sí, y, desde luego, menos graves que los que tuvieron lugar, en la misma época, en el Imperio bizantino vecino contra las minorías religiosas judías o publicianas. Las funciones propiamente religiosas y militares estaban prohibidas a los no-musulmanes, y, por supuesto, el ejercicio del poder político, pero no lo estaban las funciones administrativas que en Siria y en Egipto eran desempeñadas en su casi totalidad por cristianos y judíos, y también en Iraq, aunque más parcialmente; aunque en número creciente, los *Kuttāb* musulmanes sólo se encuentran desempeñando todos los puestos, en ocasiones excepcionales; bajo algunas reservas veremos incluso visires judíos o cristianos. En cuanto a la vida cotidiana, es cierto que las gentes de una misma confesión tenían tendencia a agruparse y había oficios en que una u otra estaban especialmente representadas; sin embargo, no hubo, repitámoslo, ni monopolio ni *ghetto.* Debemos subrayar todo esto porque, al final de la Edad Media y al igual que en Europa, se producirá una degradación y porque acontecimientos más recientes han hecho que se acusase al Islam de una intolerancia congénita de la que la Europa cristiana se vería libre: debemos protestar contra estos falseamientos de la verdad, inocentes o no.

Lo que acabamos de decir no excluye que se hubiesen producido transformaciones en las comunidades no-musulmanas que

vivían bajo dominio musulmán. La disminución numérica, su parcial separación de los otros Estados en que su confesión estaba representada, la brecha existente entre la lengua eclesiástica tradicional, allí donde ésta se mantenía, y el árabe convertido en la lengua cultural general; o entre el árabe, en aquellos sitios donde había invadido incluso la literatura eclesiástica, y la tradición ancestral, producía un efecto de contracción, de repliegue sobre sí mismo. Se puede constatar que los cristianos se convirtieron más en las ciudades que en el campo, tanto, que las comunidades cristianas subsistentes toman un aire más rural y, por consiguiente, de cultura con frecuencia más pobre; por el contrario, los judíos, todavía campesinos en Mesopotamia o en Siria en tiempos del Talmud, pero de todos modos ya minoritarios, no subsistieron más que agrupados en las ciudades y desempeñando ocupaciones ciudadanas.

De una confesión u otra, los no-musulmanes, frente a los musulmanes, se esfuerzan por consolidar su posición; de ahí la invención de privilegios concedidos por Mahoma o por los primeros califas, de ahí también la redacción de tratados de Derecho, como el Tratado de Derecho llamado siro-romano, y diversas obras mazdeas.

Hemos tenido y tendremos suficientes ocasiones de insistir sobre el hecho de que las relaciones entre los musulmanes de diversas tendencias, a pesar de los contactos que seguían manteniendo, eran a menudo peores que las que se mantenían con las confesiones exteriores, como para tener que insistir sobre ello ahora.

'Umma y 'aṣabiya

Las distinciones sociales o confesionales que hemos enumerado son claras; pero hay otras más vagas de las que, sin embargo, es preciso dar una idea. Ya hemos señalado la importancia que tuvo en los dos primeros siglos de la Hégira la categoría de los *mawālī;* esta categoría desaparece absorbida, pero no así la existencia, bajo formas diferentes, de clientelas, de personas manumitidas y otras cuya importancia, aunque difícil de discernir, siguió siendo considerable a lo largo de toda la historia musulmana, como lo había sido en la Baja Antigüedad.

La conciencia de solidaridad social era conocida especialmente después del famoso análisis que de ella hizo, a fines de la Edad Media, el historiador y sociólogo Ibn Jaldūn, bajo el nombre de *'aṣabiya.* Hay formas diversas de *'aṣabiya,* desde la

que une a los miembros de una tribu beduina o de una facción urbana, como las que luego encontraremos, hasta la gran *'aṣabiya* que une entre sí, a pesar de las rupturas, a todos los participantes en la gran comunidad, *'Umma,* musulmana. Según Ibn Jaldūn, es en tales *'aṣabiya* donde reside la fuerza de un Estado, y en su degradación la degradación de éste. Esta teoría es particularmente comprensible en una sociedad como era la sociedad musulmana. Hemos visto que, a pesar de la existencia de un califa, de órganos de gobierno desarrollados, éstos no eran concebidos por la conciencia popular como fuentes de ley, como presidiendo lo que nosotros llamamos un Estado. *A fortiori* sucederá lo mismo cuando, como ya veremos, el poder pase a manos de jefes de hecho, sin legitimidad profunda, a menudo étnicamente extraños a sus súbditos. El soberano está alejado de sus súbditos, que le obedecen bien que mal, pero que no se sienten solidarios más que entre ellos mismos, al margen de aquél. La *'Umma* está bajo la protección de la misma *'Umma:* nos encontraremos más tarde con algunas consecuencias de esta mentalidad.

Los diversos tipos de diferenciación social a los que acabamos de pasar revista son, en general, independientes de la condición económica; pero naturalmente ésta introduce un nuevo factor de estratificación que se interfiere de forma más o menos compleja con las precedentes. En este caso es preciso distinguir entre la ciudad y el campo no porque la ciudad sea reconocida, como tal, como una institución, sino porque en la realidad todo los opone o, en todo caso, los separa, los distingue.

II. EL CAMPO

En el dominio de la vida económica y social es donde la carencia casi total de archivos, que ya hemos señalado, es más perjudicial para nuestros conocimientos. Y, en este dominio, el conocimiento de la vida fuera de las ciudades es el que está comprometido más irremediablemente. Cualquiera que fuese el desarrollo del comercio internacional y de las ciudades, la tierra seguía siendo, en la mayor parte del mundo musulmán así como en Occidente, la principal fuente de riqueza; pero a diferencia de Occidente, como la ciudad es el centro único de la administración y de la cultura, no disponemos prácticamente de otra documentación que la urbana; de ello resulta que los textos no nos hablan de las gentes del campo más que cuando los habitantes de las ciudades tienen relación con ellos, es decir, exclusivamente en función de ellos y de una forma exterior.

Sin embargo, sólo a partir de estos textos podemos intentar hacernos una idea de lo que ocurre fuera de las ciudades. Para ello podemos aprovecharnos, hasta cierto punto, del hecho de que aunque la agricultura, como todo, ha evolucionado, lo ha hecho de un modo más lento, de forma que ciertas observaciones que se pueden hacer en los sectores menos evolucionados de los Estados musulmanes modernos, pueden ayudarnos a reconstruir el estado de cosas antiguo; debemos, por tanto, ir y venir del presente a la documentación sobre el pasado, sin nunca basarnos con exclusividad en una de las dos fuentes.

A pesar de su diversidad, los territorios musulmanes, extendidos por lo general a lo largo de las mismas latitudes, presentan el rasgo de un contraste entre zonas desérticas o subdesérticas y oasis más o menos amplios y ricos. De otro lado, el relieve diferencia a las regiones en susceptibles o no de explotaciones extensas, con cosechas del invierno o de verano o de dos cosechas, en terrenos de cultivos o de gastos; el bosque, menos ausente que hoy, no es denso más que en la orilla del mar Caspio (y, cuando se añade la conquista turca del Asia Menor, del mar Negro).

La abundancia de tierras no cultivables predispone a los países musulmanes a la combinación de formas de economía agrícola y pastoral; sin embargo, es un hecho que en la antigüedad las posibilidades de la economía pastoral no habían sido más que parcialmente explotadas. La evolución, de todos modos, había comenzado en el Creciente Fértil antes de la conquista musulmana, precisamente por la emigración de elementos árabes; la conquista musulmana introdujo menos cambios de lo que se podía creer, no porque las tribus no hubiesen a menudo cambiado de «habitat», como ya hemos dicho que hicieron, sino porque éstas respetaron los terrenos agrícolas y porque muchos árabes, convertidos en soldados y habitantes de ciudades, abandonaron la vida nómada. Algunos beduinos penetraron en la altiplanicie iraní, es decir, en Asia Central, y en Egipto; pero apenas se dejaron notar en Occidente antes del siglo XI. Es preciso distinguir cuidadosamente entre la primera conquista arábigo-musulmana, que en general respetó la precedente estructura económica, y las expansiones de nómadas árabes en Occidente durante el siglo XI, y turco-mongolas en el XIII que no la respetaron, y no atribuir a una, como estuvo tentado de hacer Ibn Jaldūn, lo que sólo era propio de las otras. Al lado de los árabes había, por añadidura, otros nómadas de menor importancia, por ejemplo kurdos y bereberes; y hubo nómadas árabes, bereberes, etc. que se sedentarizaron en

la ciudad o incluso como agricultores. Y todavía es preciso distinguir entre los grandes nómadas camelleros, y los pequeños trashumantes ovejeros.

La agricultura y la ganadería

La agricultura de los sedentarios pudo sufrir, a largo plazo, a causa de la conquista árabe, y por supuesto, debe muy poco técnicamente a los árabes, que no eran agricultores. El tema podría ser objeto de un estudio comparativo gracias a la importante literatura agronómica en lengua árabe, cuya primera muestra podría ser la *Agricultura Nabatea* de Ibn Wahšiya (hacia el año 900). La pretensión del autor de traducir obras «caldeas» y la mezcla de fórmulas mágicas junto con los auténticos procedimientos de la agricultura han desacreditado al autor, como si las fórmulas que expone no fuesen realmente las de la tradición mesopotámica y como si los campesinos «nabateos» (es decir, mesopotámicos de tradición preislámica) no mezclasen con toda naturalidad el trabajo agrícola con lo que nosotros llamamos magia. El fin, muy digno de ser subrayado, del autor, era hacer el balance de esta civilización campesina tradicional de cara a la islamización y a la urbanización de su tiempo. Hacia la misma época era traducida una agricultura «rūmī» emparentada con los Geoponika compuestos en un momento parecido sobre la base de los escritos agronómicos greco-romanos. Más tarde será España quien se hará más famosa en este terreno, pero sería injusto atribuirle una paternidad que sus agrónomos nunca han reivindicado. Evidentemente estas obras, donde no siempre es fácil distinguir la erudición libresca y la práctica efectiva, hacen referencia más a las grandes propiedades que a la agricultura en pequeña escala, y lo mismo se podría decir, quizá, de los calendarios astronómico-litúrgico-agronómicos, de los que el más célebre es un español, el *Calendario de Córdoba,* pero que también, a pesar de la época a que pertenece (mediados del siglo x), había tenido antecedentes en Oriente. Más próximos a la práctica general, pero enfocados desde un punto de vista particular, son los tratados fiscales; dado el carácter tradicionalmente más reglamentado y estatalizado de la agricultura en Egipto, no es de asombrar que las obras más importantes a este respecto hayan visto la luz en Egipto. El problema inicial que debemos plantearnos no es el de hacer una descripción detallada del conjunto de la agricultura de los países musulmanes medievales, sino del grado de innovación conocida por aquélla en relación con la agricultura anterior de

los mismos países. Por otro lado, las innovaciones pudieron ser de diverso tipo: raramente hubo cultivos auténticos o técnicas nuevas, pero lo que sí hubo en mucha mayor escala fue importación de cultivos extranjeros, difusión en el marco de los territorios musulmanes de cultivos o técnicas, de regiones que las conocían a otras regiones que no las conocían; por último, pudo darse el simple desarrollo de cultivos conocidos.

El problema del agua era agudo en casi todos lados, y las tierras se distinguían esencialmente según que tuviesen o no que ser irrigadas artificialmente y según que lo pudiesen ser o no. Desde la antigüedad se habían desarrollado en Oriente diversos tipos de máquinas elevadoras de agua, que iban desde el balancín que sacaba un pequeño cubo de agua del fondo de un pozo, hasta las norias que subían a las márgenes, el agua de los ríos o de los canales; el Islam es quien los ha extendido en Occidente. El sistema de canales no estaba menos cuidado ya desde la antigüedad: pequeños canales terminales atendidos por los particulares a lo largo de sus propiedades, grandes canales atendidos por la autoridad pública. El trazado, el mantenimiento, la alimentación, suponían una técnica de la que dan fe diversos tratados especializados, y una vigilante administración; los omeyas y los 'abbāsíes les dedicaron, ambos, una gran atención tanto en Siria como en Iraq, a menudo al precio de las quejas de los campesinos descontentos con las cargas que se les imponían. Los territorios de Asia Central, Fergana en particular, tenían una especial reputación por la calidad de su sistema de irrigación; pero lo mismo se podría decir de ciertas regiones de Irán, Iraq y Mesopotamia, de Siria e Ifriqiya (Túnez) y de las huertas andaluzas. El Irán y el Magrib tenían canales subterráneos que preservaban el agua de la evaporación y, quizá, Irán dispusiese de auténticas represas para conservar el agua. En Egipto, el problema era quizá un poco diferente, puesto que se trataba, sobre todo, del control de las periódicas crecidas del Nilo: el famoso nivel de Fusṭāṭ medía cada año la altura de la crecida, según la cual la administración regulaba la utilización de los depósitos ribereños, la puesta en cultivo de los terrenos irrigados y, naturalmente, los impuestos que de ello derivaban. En todas partes, unas disposiciones simples, pero precisas, permitían repartir equitativamente las cuotas de agua entre aquellos que tenían derecho a ella. Naturalmente el mantenimiento de un sistema de irrigación suponía una ordenación pública, ya que un abandono, incluso local, podía traer consigo desastres difíciles de reparar; en conjunto no hubo tales desastres antes de las invasiones de la segunda mitad de la Edad Media, y la opinión

pública condenaba severamente a los guerreros que deterioraban las instalaciones vitales, de las que, por otro lado, como vencedores hubiesen podido servirse. El agua, junto con la necesidad de seguridad, explica que los «habitat» hayan estado siempre agrupados, sin casas dispersas cerca de las explotaciones.

Alimenticiamente, el Próximo Oriente está emparentado tradicionalmente más con el Occidente, con base en el trigo, que con el Extremo Oriente, con base en el arroz. El trigo y la cebada estaban extendidos casi en todos lados (la cebada para el ganado) los dos cultivos de cereales fundamentales, que se practicaban en los suelos llanos y poco irrigados. En Egipto, sin embargo, el arroz, que no parece haber traspasado el Océano Indico antes del Islam, progresaba hasta el punto de exportarlo a Iraq; su cultivo era conocido, pero seguía siendo excepcional, en el Occidente musulmán. En las regiones cálidas se cultivaba el mijo o sorgo.

Las plantas industriales eran producidas en abundancia. Plantas textiles: cáñamo, lino, algodón, que sumaban sus fibras a la lana de los corderos y a la seda de los gusanos de seda. El lino de Egipto gozaba de una especial reputación, pero el algodón iba comiéndole terreno, y lo mismo pasaba en Siria; Juzistán producía igualmente un lino excelente. El papiro siguió siendo una fortuna monopolizada por Egipto hasta que se pasó a utilizar el papel, en el siglo X se producía, a partir de la conquista musulmana, papiro en Sicilia y se vendía en Italia. La caña de azúcar, que se comenzaba a conocer en el momento de la conquista árabe musulmana en los bordes del golfo Pérsico, fue extendida ampliamente, con el Islam, por todos los territorios llanos, cálidos e irrigables; al suponer la organización de una plantación medios superiores a los de los campesinos, se extendió sobre todo en los dominios de los grandes y del Estado, en el Bajo Iraq, en Egipto, en la costa Siria, en el sur de España; era un cultivo altamente especulativo. Por último, había casi por todos lados, aunque con prioridad en Irán, importantes cultivos de plantas para tintes y odoríferas: violetas, rosas, jazmines, narcisos, azafrán, indigo, alheña, incienso del Yemen, etc., tanto en explotaciones como en jardines; se añadían plantas oleícolas como el sésamo y, en los jardines en torno a las grandes aglomeraciones urbanas, toda clase de legumbres: habas y judías, guisantes y lentejas, lechugas, pepinos y melones, colocasias, algo parecidas a las patatas, etc.

El cultivo en jardines se diferenciaba del cultivo en campos abiertos por la importancia de la irrigación, por la disposición

en general de los cultivos (legumbres y flores bajo árboles), sobre todo por la naturaleza del trabajo: cavar pequeñas parcelas, en lugar de la labranza de los grandes terrenos. Entre los árboles frutales, unos estaban cultivados en jardines y los otros en plantaciones no irrigadas; los principales eran los manzanos, perales, melocotoneros (de origen iraní), granados, membrillos, limoneros (también naranjos, pero éstos tuvieron una difusión más tardía) y, en las zonas cálidas, la palmera de dátiles, considerablemente desarrollada con el Islam y a menudo base de la alimentación del pobre. La vid seguía siendo importante a pesar de estar prohibido oficialmente el vino para los musulmanes, pero no para los que no lo eran; se hacía un gran consumo de uvas y de uvas pasas (nuestras «pasas de Corinto»). Por último, el olivo en los países mediterráneos proporcionaba su aceite.

La cría de ganado, además de por los nómadas, era practicada por los habitantes sedentarios: bovinos, sobre todo como fuerza de trabajo, corderos, más importantes para carne, leche, queso y lana, asnos y mulas para el transporte de cargas y hombres (no de mujeres), cerdos, odiados por los árabes en las regiones donde todavía quedaban algunos. Sin embargo, no se puede decir que la cría de ganado haya sido tan importante para la agricultura como en Europa: la utilización de su fuerza de trabajo (reja y máquinas elevadoras de agua) era menor que en las agriculturas sobre tierras menos fértiles y el abono menos utilizado, salvo en las regiones donde una asociación con los nómadas proporcionaba grandes cantidades. Importante para la alimentación era la cría de aves de corral, que se completaba con la caza y la pesca. El gusano de seda, en un principio criado en los bordes del mar Caspio, se extendía, poco a poco, por otras regiones de Irán, Siria, Sicilia y España. La apicultura, a pesar de su difusión, no evitaba el tener que importar miel y cera de los países eslavos.

El arado pesado para tierras fértiles, sin ser desconocido, al parecer, en ciertos lugares, no era, como hoy mismo pasa, el instrumento ordinario para trabajar la tierra, que se limitaban a arañar, por lo general, con el arado mediterráneo (salvo en el caso de las huertas). En las huertas se obtenían corrientemente dos, a veces tres, cosechas anuales, al menos en el caso de plantas tempranas; por el contrario, los campos no irrigados se dejaban, por lo general, en barbecho un año de cada dos (en Egipto, la riqueza de la tierra permite un sistema de rotación de los cultivos mucho más complejo, sistema que tiene su equivalente parcial en algunos otros territorios afortunados). Es probable que muchos pueblos tuviesen (huertas aparte) un

sistema colectivo de cultivo. La unidad de explotación correspondía a menudo (como la masa occidental) a la capacidad de trabajo de una familia o de un pequeño grupo de personas. El molino de viento, aparentemente conocido en algunos distritos iraníes y en España, era excepcional; el molino de agua, cuya difusión había comenzado en la Baja Antigüedad, era conocido en todos los sitios donde había ríos o pequeños arroyos, y había incluso molinos flotantes sobre el curso de los ríos; éstos eran utilizados más para proporcionar energía a las prensas de azúcar o de aceite de las grandes propiedades que para moler la harina doméstica, que se obtenía siempre por medio de las muelas.

El régimen de las tierras: propietarios y asimilados

La condición legal de las tierras y la de los que las trabajaban era definida por los Tratados de Derecho de un modo que refleja imperfecta e incompletamente las realidades efectivas. Inmediatamente después de la conquista árabe, recordémoslo, el régimen de las tierras venía a ser, poco más o menos, el siguiente: en Arabia, en las ciudades y en ciertos oasis, existían propiedades individuales *mulk,* ahora musulmanas; según los principios de comportamiento poco a poco establecidos en el curso del primer siglo del Califato, la extensión de estas propiedades, fuera de Arabia, no hubiese sido posible, puesto que allí las tierras eran o reivindicadas por el Estado o dejadas, bajo reserva del pago de un impuesto, a los antiguos posesores; de hecho, sin embargo, durante las dos o tres generaciones que duraron los defectos en la organización o también en casos especiales de un modo más oficial, propiedades de este género se habían constituido, por ejemplo, en la Alta Mesopotamia. Estas propiedades debían, por supuesto, el *zakāt* que gravitaba sobre los bienes de todos los musulmanes, considerado como equivalente, en el caso de los bienes raíces, a un diezmo, *'ušr,* sobre los productos. Sin embargo, la mayoría de las tierras seguían siendo, ya sea objeto de apropiación individual por los herederos de los antiguos poseedores indígenas, ya sea bienes del Estado, *sawāfī.*

Las tierras que se dejaban a los indígenas lo eran bajo reserva del pago del *jarāŷ* que, de hecho, prolongaba el impuesto sobre bienes raíces de los regímenes precedentes, pero que era concebido por los nuevos amos como una muestra de reconocimiento de la eminente propiedad, *ragaba,* de la comunidad musulmana sobre los bienes *fai'* (el botín inmobiliario de

la conquista), una especie de *waqf,* fundación (ver *infra)* en beneficio permanente de las sucesivas generaciones. Por esta última razón, como ya hemos visto, la tierra había seguido estando gravada por el *jarāŷ* incluso en el caso de que los propietarios, como consecuencia del movimiento de conversiones, fuesen ahora musulmanes. La posesión que, musulmán o no, tenía sobre la tierra equivalía, de hecho, a una plena propiedad de la que como tal, podía disponer en cualquier forma.

En cuanto a los bienes del Estado, estaban divididos en dos partes: de una parte los que el Estado conservaba para explotarlos más o menos directamente y que dependían, como dijimos, del Dīwān, y de otra parte los que concedía bajo ciertas condiciones a beneficiarios privados o, a veces, colectivos. La antigua Arabia había conocido, conocía todavía, tierras *ḥimā* (es decir, «protegidas») sobre las que no se podía ejercer la apropiación privada, dado que eran utilizadas por una tribu, entiéndase por todo el mundo, colectivamente; lugares de este género también existían en los países conquistados, en particular en las zonas desérticas, pero el desarrollo de la reflexión hizo que se admitiese que éstos eran bienes del Estado, quien podía o guardarlos o concederlos a particulares o a tribus, mediando un ajuste a tanto alzado.

Tierras del Estado, por excelencia, eran *a priori* los caminos, las grandes arterias de las ciudades, los ríos y canales de interés general, con sus ribazos, etc... Concepciones que eran una continuación de los regímenes anteriores; pero también había auténticos dominios agrícolas del Estado, especialmente en Egipto. En este país, a decir verdad, el estrecho control de la administración sobre todas las operaciones agrícolas vaciaba, casi de todo contenido, al concepto de propiedad privada, y ciertos juristas consideraban que allí no había otra cosa que colonos del Estado y que no había ninguna «tierra de *jarāŷ*» en el sentido normal de la palabra, ya que el *jarāŷ* que los campesinos pagaban no era otra cosa que el pago debido por los aparceros al Estado, propietarios de las tierras.

Los dominios que el Estado concedía a beneficiarios particulares privados en condiciones parecidas a la propiedad eran llamados *qaṭāi'* (plural de *qaṭī'a).* Pero es preciso que hagamos algunas aclaraciones a causa de los frecuentes contrasentidos que se han producido sobre esta institución como consecuencia de su confusión con lo que ulteriormente se llamará, derivando de la misma raíz etimológica, *iqṭā',* y de la traducción abusiva de la palabra por «feudo». Una *qaṭī'a,* y éste es el sentido exacto de la palabra, era una tierra separada (del dominio del Estado); era concedida sin limitación de tiempo lo más a me-

nudo a un musulmán, que ejercerá sobre ella todas las prerrogativas, pero también soportará todas las cargas, de un propietario musulmán: gozará de todos los derechos de un propietario, pero no tendrá ningún derecho de «señor». Sus derechos de propietario estaban subordinados únicamente a la obligación de revalorizar la tierra; debía «vivificar la tierra muerta», lo que no quería decir que la tuviese que trabajar con sus manos, sino sólo que era responsable de instalar en ella gentes capaces de trabajarla y de hacerlo en las condiciones adecuadas para ello: de no ser así la tierra le sería quitada en beneficio de un mejor explotador. La *qaṭīʿa,* como no importa qué otra propiedad, estaba sujeta a todas las intervenciones normales de la administración del Estado, y debía el diezmo de todos los musulmanes. Por otro lado, la *qaṭīʿa* podía ser lo mismo muy vasta que limitada a un trozo de un pueblo, es decir, a un inmueble urbano, justo para permitir que el beneficiario viviese honorablemente. Vemos, pues, que en poco se parece esto a un «feudo», sobre el que el señor, libre de impuestos, ejerce los poderes de la administración. Si se quiere buscar un equivalente aproximado en el Derecho heredado de la antigua tradición romana, habría que hablar de la enfiteusis. Dada la identidad de cargas financieras, *qaṭīʿa* y propiedades de musulmanes, *mulk,* estaban sometidas a la administración financiera común del Dīwān de las propiedades, *diyāʿ,* que era distinto del Dīwān del *jarāŷ,* encargado de las tierras de *jarāŷ.*

El uso, por otra parte, desarrolló bastante rápidamente y con amplitud otra forma de propiedad, el *waqf* o *ḥabus.* También en este caso hay que estar atentos para evitar confusiones, ya que la misma palabra sirve para designar diversos objetos. Por regla general, el *waqf* (traducción literal: fundación permanente) era una fundación hecha por el propietario de un bien, como obra pía puesta bajo la garantía de la Ley, en beneficio irrevocable de los beneficiarios designados. Estos beneficiarios podían ser de dos categorías: podía tratarse de particulares, por ejemplo, de descendientes del donador, o de una categoría de pobres, etc., y, dado el carácter colectivo del grupo que formaban, era preciso que hubiese un gerente cuya designación se reservaba el donador y que inicialmente podía ser él mismo: el fin del *waqf,* en este caso, era, por lo general, asegurar contra el desmembramiento subsiguiente a una sucesión y contra el derecho de las hijas (que llevaban consigo su parte a la nueva familia cuando se casaban) la continuidad de un dominio al que, también, se podía desear poner al abrigo de confiscaciones y apetitos del Estado. La otra categoría de beneficiarios consistía en instituciones de interés público, mezquitas, hospitales,

escuelas, fuentes, caravaneras, etc.; en este caso el *waqf*, en líneas generales, corresponde a las donaciones de los fieles cristianos a sus iglesias. Esta categoría de *waqfs* que, como veremos, debía adquirir un desarrollo considerable a fines de la Edad Media, como método de protección de aquellas instituciones contra las insuficiencias o los deseos de Estados degradados, era todavía relativamente modesta en la época ʻabbāsí, en que aquellas instituciones eran menos numerosas y mantenidas a base del presupuesto ordinario del Estado. De una especie o de otra, el *waqf*, que era una donación absoluta y eterna, no podía versar más que sobre bienes sobre los que se tuviese la absoluta propiedad (a los que el uso asimila aquellos sobre los que se tenía la posesión de hecho, ya que ésta comportaba los mismos derechos de aquélla) y sobre bienes de naturaleza no perecedera o, caso de serlo, de fácil sustitución. En Iraq, los *waqfs* eran normalmente bienes-fondo rurales, sin que se excluyesen los bienes urbanos; en Egipto, en razón a la naturaleza especial del régimen de la tierra, parece ser que hubo que esperar a la conquista ʻayyubí (ver *infra*) en el siglo XII, es decir, a la conquista por gentes habituadas al sistema oriental, para que fuese permitido constituir *waqfs* con dominios agrícolas. La gestión de los *waqfs*, que en manos privadas había conducido a abusos, se puso bajo el control de los qāḍīs, y, más tarde, algunas veces incluso, bajo el control de una sección autónoma del Dīwān, que en este caso se apropia de algo más que su cuota-parte.

La propiedad individual, *mulk* o *qaṭīʻa*, según el derecho sucesorio musulmán, sin entrar en detalles complicados, se dividía en herencia entre los hijos, pero teniendo en consideración a las hijas e, incluso, a los parientes más alejados. De ello resultaba la imposibilidad de conservar una gran propiedad y aunque evidentemente, por el juego entrecruzado de las sucesiones, bodas, etc. se podía llegar a reconstruirla, de todos modos, de ello resultaba una gran movilidad de la propiedad inmobiliaria. Por su parte, el *waqf* la inmovilizada y, como consecuencia de las reglas dictadas por el fundador y de las dificultades que se alzaban cuando se hacía preciso obtener el consentimiento de múltiples beneficiarios para efectuar transformaciones en la explotación, que podían empezar por implicar gastos, frenaba incluso la evolución técnica; pero estas consecuencias, en un tiempo en que todavía no estaba muy extendido y en que la evolución era lenta, no podían aparecer con la claridad y amplitud que debían tener en los albores de los tiempos modernos.

Ya hemos dicho, sin embargo, que, en realidad, a nivel de

los pueblos existía la explotación colectiva del suelo; en la época moderna nos encontramos, incluso, con una propiedad colectiva, *mušā'a* y parece ser que el caso ya se había dado en la Edad Media; una variante intermedia podía ser la propiedad individual del derecho a una parte en la explotación, variando el tamaño de esta participación.

Contratos de aparcería y trabajo de la tierra

Tanto si se trataba de una u otra forma de propiedad, la explotación podía hacerse o directamente por el mismo propietario, si se trataba de una pequeña explotación, o por intermedio de trabajadores no propietarios, en el caso inverso o en el caso de propietarios que no residían en sus tierras. El Derecho musulmán conocía tres grandes formas de relación entre propietarios y mano de obra campesina: la *muzāra'a,* la *musāqāt* y la *mugārasa;* por ser la primera la que, con mucho, estaba más extendida, se llamaba, en general, *muzāri'(ūn)* a todos los aparceros. La *muzāra'a* era un contrato de aparcería elemental: el propietario aportaba la tierra y todo aparte de las simientes, animales y útiles necesarios, mientras el *muzāri',* su trabajo y, algunas veces, una parte del material mobiliario; como consecuencia, los dos se repartían el producto de la explotación en proporción variable según la productividad del suelo y las aportaciones respectivas de los contratantes. El tipo principal era aquél en que el aparcero, que no aportaba más que su trabajo, no tenía derecho más que a un quinto de la cosecha. La *musāqāt* era, como lo indica la palabra, un contrato de irrigación: se trataba de plantaciones en las que era preciso mantener la irrigación, y en este caso la máquina elevadora de agua era proporcionada por el propietario así como, a veces, la bestia de trabajo; el producto de la explotación era dividido por mitades, por ser el esfuerzo del aparcero mucho mayor. Por último, la *mugārasa* era un contrato de plantación, por el que un propietario proporcionaba a la otra parte un terreno, comprometiéndose éste a hacer en él una plantación; cuando esta plantación empiece a rendir normalmente, la propiedad —y no esta vez, el producto— será dividida según una cuota prevista.

El Derecho musulmán rechazaba todo contrato de larga duración porque, dado que las circunstancias podían cambiar, podía resultar inaplicable. También le repugnaban los contratos en los que no había definición precisa de las cosas a dar. Es decir, que para los teorizadores, los contratos antes descritos

eran un tanto embarazosos. En el caso de la *muzāra'a* resolvieron el problema suponiendo que el contrato se concluía sólo para algunos años y que era renovable; de hecho, encubría una situación que databa de antes del Islam, una situación de aparcería indefinida y tácitamente mantenida en la gran mayoría de los casos; a un propietario le era posible expulsar a sus aparceros y a éstos, bajo las reservas que expondremos a continuación, abandonar su situación, pero esto no se producía de un lado o de otro más que en circunstancias excepcionales.

El Derecho y el uso conocían también, pero casi solamente en el caso de huertas suburbanas, formas de adquisición de trabajo diferentes de las precedentes y temporales. Con frecuencia propietarios burgueses hacían que sus terrenos fuesen trabajados por asalariados (por no hablar, evidentemente, de su servidumbre ordinaria). También se daba el caso de que un trabajador alquilase por una suma fija (y no por un beneficio proporcional en especie) una propiedad para cultivar, aportando él mismo material necesario; se parecía a un arriendo temporal, pero no parece que haya sido muy frecuente.

Por lo dicho hasta ahora se puede adivinar que el ropaje jurídico cubrió a duras penas una realidad bastante diferente; del mismo modo, el Derecho no nos sirve de gran ayuda para tratar de descifrar algunos problemas de la vida real. Más adelante hablaremos, a propósito de la *ŷizya* (capitación), de «fugitivos» buscados por el fisco o, más tarde, dejados en su nuevo domicilio bajo reserva de pagar o de hacer que se paguen los impuestos debidos en el antiguo domicilio; ya hemos visto el aspecto que la cuestión revestía en los primeros tiempos, cuando se trataba de conversos. En este caso nos encontramos con una cierta forma teórica de servidumbre de la gleba, pero que, sin embargo, es una relación de Derecho Público, por causas fiscales, aplicable a pequeños propietarios y no una atadura privada de un aparcero «siervo» a un señor; se trataba de una continuación de una antigua forma de colonato. Pero, de hecho, también es posible que hubiese una atadura privada, sin que en teoría hubiese un atentado contra la libertad personal de todos los que no eran esclavos, como consecuencia de las circunstancias que ponía al pequeño campesino en situación de deuda casi permanente con los grandes propietarios, tanto si eran como si no eran aparceros suyos: en retraso en el pago del canon, estipulado si lo estaba, en retraso en la devolución de los adelantos que había obtenido de él, si era un contribuyente independiente; en ambos casos no podía liberarse de su deuda más que pagando en especie, con

jornadas de trabajo gratuitas proporcionadas o por él personalmente o por su familia, y si huía, podía ser buscado y devuelto a su lugar de origen. Es éste un fenómeno común a muchas sociedades medievales que prepara el régimen formal de la servidumbre de la gleba a la que se llegará, parece ser, al fin de la Edad Media, cuando se transformen las condiciones generales, al menos en ciertos países como Egipto o el Irán mongol. En la época ʻabbāsí, sin embargo, parece ser que la atracción de las ciudades era demasiado fuerte como para que fuese posible mantener en las tierras a todos los «fugitivos» y la mano de obra lo suficientemente abundante como para que le fuese posible a un propietario o a un príncipe, atraer campesinos ofreciendo mejores condiciones que el vecino.

Un segundo problema que los tratados de Derecho no nos ayudan a resolver es el de la proporción entre pequeños y grandes propietarios, entre la pequeña y la gran propiedad, entre campesinos propietarios y aparceros. Se admite comúnmente que cuando hicieron su aparición los árabes, la pequeña propiedad estaba por todos lados en regresión; los propietarios cambiaron, pero no hay ningún indicio de que los antiguos aparceros se hubiesen convertido en propietarios. Pero no debemos exagerar la regresión: a pesar de haber estado siempre en peligro, la propiedad campesina, individual o colectiva, ha resistido en una cierta proporción y en ciertos países hasta nuestros días, y desde luego hasta el siglo x. Es necesario distinguir, «grosso modo», cuatro categorías de propiedad: la pequeña propiedad campesina; por encima de ella, la propiedad de los que en el antiguo régimen sasánida recibían el nombre de *dihqān,* palabra que, tanto en Jurāsān como en el resto de Irán, servía también para designar auténticos pequeños príncipes de distritos enteros y, a medida que avanza el tiempo, sobre todo a pequeños notables rurales apenas distinguibles de sus vecinos campesinos: por término medio se trataba de propietarios que tenían dominios de una cierta importancia que hacían de ellos, a menudo, cabecillas de un pueblo, pero sin que eso signifique que fuesen propietarios de todo ese pueblo; sin recibir ese nombre, análogas condiciones se daban en los territorios de tradición bizantina. Al lado de esta propiedad había otra que apenas se distinguía de aquélla por su importancia, pero cuyos propietarios residían en las ciudades y, por tanto, hacían que su tierra fuese explotada por otros sin participar ellos personalmente en la tarea; este tipo de propiedad es naturalmente más avanzado, por no hablar de las huertas propiamente urbanas o suburbanas en las provincias vecinas a una gran aglomeración urbana. Y por último, las inmensas

propiedades de algunas centenas de aristócratas de raíces más o menos antiguas, jefes árabes de los primeros tiempos, más tarde reemplazados por jurasaníes o turcos, altos funcionarios del Estado, sobre todo «príncipes de sangre», omeyas, luego 'abbāsíes y de todas las subsiguientes familias reinantes; el desarrollo de esta última forma de propiedad será un duro golpe, finalmente, no sólo para los propietarios modestos, sino también para la de los *dihqān* y la de los burgueses. Sobre el sentido de la evolución no hay duda, pero de todos modos se vio obstruida por la movilidad de la tierra resultante del derecho sucesorio de que ya hemos hablado precedentemente; ya veremos en qué condiciones se acelerará, a partir del siglo x; de momento, la inversión de los beneficios, en tierras, es todavía practicada tanto por los mercaderes afortunados como por los directos beneficiarios de la estructura del Estado.

Una institución, o más exactamente costumbre, que constituye a la evolución es lo que se denomina la *talŷī'a,* poco conocida por el Derecho, pero en la vida real muy corriente. Ya hemos visto la importancia de ciertos tipos de clientela personal; esta práctica tenía un correspondiente en materia «real» en la *talŷī'a.* Se denominaba así (o también *ilŷa'),* «recomendación», a la práctica por la que un inferior se colocaba, él y sus tierras, bajo la protección de un superior que, haciendo inscribir estas tierras a su propio nombre, se interponía entre su protegido y el fisco, bien entendido que, como contrapartida, exigía el pago de unos cánones que constituían una auténtica propiedad y se heredaban como tales. Esta práctica, que en suma se hacía en fraude del fisco, no dejaba ningún rastro invocable ante la justicia y, por tanto, permitía que con facilidad la tierra «recomendada» fuese pura y simplemente absorvida por la propiedad del protector. Por lo general, puede ser que el protegido encontrase primariamente ventajas en la combinación, puesto que el notable, que se desenvolvía mejor que él con el fisco, podía acordar con él el pago de una tasa o, más frecuentemente, modalidades de pago en especie sin fecha fija, más ventajosos que el anterior impuesto; pero también es cierto que había *talŷī'a* impuestas y que era prácticamente imposible salir de una aunque se tuviese el deseo de hacerlo.

Los propietarios absentistas hacían que sus dominios fuesen administrados por intendentes, *wakīl,* y eventualmente un cierto número de agentes subalternos que vigilaban el trabajo, recaudaban los cánones, se ocupaban del molino, etc. Ya hemos visto que era normalmente bajo esta forma como penetraba la esclavitud propiamente dicha en las tierras; recordemos, en

todo caso, el caso excepcional, pero importante, de los Zanŷ.

Lo que precede sugiere que en la tierra —y veremos que lo mismo se puede decir de las ciudades— la conquista árabe no introdujo una ruptura brusca con el pasado ni, por consiguiente, introdujo diferencias importantes entre los súbditos del Islam y aquellos que quedaron, por ejemplo, en territorio bizantino. La verdadera diferencia se producirá más tarde, hacia el siglo XI. Dicho esto, hay que admitir, sin embargo, que el progreso comercial y urbano del que volveremos a hablar, tuvo repercusiones en el campo. El comercio exterior y las ventas en el interior, en las ciudades, acrecentaban la demanda tanto de productos propios de la alimentación corriente como de productos más especializados; sin embargo, los cultivos especulativos beneficiaban más a la gran propiedad que al campesino. No había un auténtico círculo de cambios que asegurase al campo beneficios iguales a los de la ciudad: el campo entregaba sus productos, en gran parte, a título de impuestos o de pago de aparerías y no comercialmente; de todos modos la ciudad apenas enviaba otra cosa al campo que el recaudador de impuestos y el policía; en razón a sus cortas necesidades, los pueblos vivían una economía cerrada, fabricando en su seno sus propios útiles, muebles y vestidos, sin hablar de las casas, de tipo variable pero predominantemente construidas con adobe. A pesar del ejemplo de bravura excepcional de Ibn Wahšiya y de las declaraciones platónicas de algunos filósofos que se inspiraban en modelos griegos, el campesino era despreciado y ridiculizado; al apelativo de *fallāḥ,* literalmente labrador, se añade, por ejemplo, el de *'ilŷ,* en plural *ulūŷ,* literalmente asnos salvajes, y, a ejemplo de la tradición sasánida, cuando se distingue entre las clases de que se compone la sociedad humana, se exceptúa explícitamente a los trabajadores de la tierra que no son más que animales.

Evidentemente sería inútil buscar en la Edad Media manifestaciones conscientes de una lucha de clases del campesinado contra sus opresores. Hubo, sin embargo, en el Próximo Oriente, así como en la Europa de la época levantamientos populares como aquél del que nos da noticia Denys de Tell-Mahré en la Alta Mesopotamia en tiempos de los primeros 'abbāsíes. Por supuesto siempre fracasan y son reprimidas salvajemente. Pero no es un azar que sean, como hemos visto, los campesinos los que formen el grueso de una revuelta como la de Māzyār o la del movimiento político-religioso de los Qarmatas. El bandidismo kurdo y otros, son también una forma de protesta social.

A los recursos agrícolas del campo se añaden los del subsuelo, generalmente destinados a la industria urbana. Los países sobre los que se extendió la conquista musulmana no son, por regla general, los que cuentan con mayores recursos mineros; Egipto y los países semitas están casi totalmente desprovistos de ellos. De todos modos, esta relativa carencia incitó a la búsqueda de nuevos yacimientos, a la organización de circuitos comerciales compensadores; y dado el nivel de las necesidades de entonces, yacimientos que hoy parecerían irrisorios podían ser suficientes.

Desde el punto de vista técnico, de momento no podemos decir nada sobre eventuales progresos realizados en las explotaciones mineras en tiempos de los musulmanes. Naturalmente, en las minas importantes trabajaban grupos bastante numerosos de hombres, asalariados más que esclavos, a menudo mano de obra flotante que provenía del campesinado cercano. La propiedad de las minas correspondía, lo más a menudo, al propietario de la superficie (que, naturalmente, se veía afectada más por la explotación que hoy, con las minas modernas); aunque se sabía cavar pozos de mina profundos, por ejemplo en las viejas minas de mercurio de España, lo corriente era utilizar galerías horizontalmente excavadas en las laderas de collados o montañas.

Sobre estas minas el Estado tenía derecho a la quinta parte, como sobre todo descubrimiento de «tesoro». También había minas del Estado, por lo general arrendadas. La literatura musulmana no nos ha dejado otras obras de mineralogía que las consagradas a las piedras preciosas y asimiladas; no tiene, por tanto, el valor tan amplio que tenía la literatura agronómica.

Irán y sus proximidades (con la Alta Mesopotamia, a la que más tarde se añadirá Asia Menor) eran en Oriente los países mineros más ricos. En ellos se encontraban, en mayor o menor cantidad, todos los metales entonces conocidos. Sin embargo, el oro tenía poca importancia en comparación con la plata, abundante alrededor del Hindukuch; ya veremos las consecuencias de este hecho sobre el régimen monetario. Hierro, cinc, plomo, cobre, se encontraban en pequeños yacimientos dispersos; la Alta Mesopotamia producía grandes cantidades de cobre, cuyas consecuencias industriales veremos más tarde. Irán oriental procuraba diversas piedras preciosas, anuncio de las de la India. Por casi todas partes se encontraban diversas sales minerales, en particular la sal gema, que competía con la sal marina del Mediterráneo y de otros lugares. El petróleo del

mar Caspio era conocido y empleado para ciertos usos domésticos y como «nafta» militar.

Los países semitas y Egipto no tenían apenas recursos propiamente mineros; Egipto disponía, en la misma superficie del suelo, de algunos productos de gran importancia: el oro de Wādī Allaqa, en Nubia, que con el que se importaba del Sudán occidental hacia el Magrib constituían la parte más importante del oro musulmán medieval; el alumbre y el natrón utilizados en tintorería y para otros fines, explotados por el Estado en régimen de monopolio, y el primero objeto de un amplio comercio internacional. Arabia meridional producía también piedras preciosas y un poco de oro. Es preciso, sin embargo, llegar a Occidente para volver a encontrar territorios mineros diferenciados e importantes. Africa del Norte, sobre todo Ifriqiya (Túnez), que había perdido su importancia después de los romanos, es teatro de una auténtica resurrección: se explotan yacimientos, a menudo nuevos, de plata, hierro, plomo, antimonio. España producía plata, hierro, cobre, estaño, plomo, sal gema y tenía el monopolio del mercurio, tan apreciado por los alquimistas.

En diversos países, por supuesto, se explotaban canteras de piedra, en especial para la construcción; España producía mármol; sin embargo, en Irán y en Mesopotamia se construía principalmente con ladrillos cocidos o crudos.

El carbón era conocido, pero tenía muchos menos usos que hoy, y además estaba poco extendido, siendo reemplazado por el carbón vegetal en los países de bosques y por todas las clases de maleza combustible que se podían encontrar.

A las minas y canteras, por último, es conveniente añadir las pesquerías de objetos no alimenticios, en particular las famosas perlas del golfo Pérsico y el coral de las costas tunecinas, del mar Rojo y del Océano Indico.

Como resumen hay que admitir que, desarrollada por las necesidades del comercio en gran escala y del comercio urbano, la producción minera en los países musulmanes realizó progresos al menos cuantitativos.

III. ECONOMIA Y SOCIEDAD URBANA

Como ya hemos indicado, el Derecho musulmán, que no conocía más que individuos iguales e indiferenciados, ignoraba toda especificidad tanto de la ciudad como colectividad, como del estatuto de los «burgueses». Pero aunque la ciudad no gozaba de ninguna especifidad legal, desempeñaba en la sociedad

y en la cultura del Islam medieval un papel tal que es absolutamente legítimo y necesario estudiarla separadamente bajo todos sus aspectos. A decir verdad, todo aquello sobre lo que versa el Derecho musulmán pertenece al ámbito de la ciudad y es, más bien, al campo al que ignora.

La ciudad y la urbanización

La relativa amplitud de la urbanización en los Estados musulmanes, en comparación con la Europa de la misma época, ha sido siempre objeto de asombro, tanto, que a menudo ha conducido a exageraciones. Es un hecho que las conquistas árabes se acompañaron, allí donde no existía una densa urbanización anterior, de la creación de ciudades nuevas, inicialmente simples campamentos, pero convertidos rápidamente en metrópolis activas; de este modo surgieron Bagdad con los 'Abbāsíes, Fez con los Idrisíes de Marruecos, El Cairo con los Fāṭimíes de Egipto y muchas otras. Antiguas ciudades, como Damasco y Córdoba, alcanzarán dimensiones que nunca antes habían tenido. Sin embargo, la urbanización fue muy desigual según las regiones; algunas de ellas, como Siria, habían alcanzado, dadas las condiciones de vida de entonces, el máximo de sus posibilidades (Damasco es un caso especial, como capital que era del Imperio), y el tamaño enorme de algunas ciudades como Bagdad y El Cairo no debe hacernos suponer que todas las ciudades alcanzaron esas dimensiones, ni olvidar que vastas regiones de Mesopotamia, Irán, Egipto y el Magrib seguían siendo fundamentalmente rurales. Las mismas ciudades tenían altos y bajos, unidos a menudo a su condición política, y así muchas capitales de al-Magrib, Samarra, en las mismas puertas de Bagdad, y Damasco, en Siria, iniciaron su decadencia después de la caída de los Omeyas. Por último, el precio por la creación de nuevas ciudades era, a menudo, la desaparición de ciudades antiguas: Bagdad hizo desaparecer a Ctesifón, Qairuan a Cartago, de modo que no toda creación significaba una ganancia en términos urbanísticos.

Dicho esto, lo cierto es que para los árabes, como para los griegos y los romanos, la ciudad era la base de toda dominación. Todo lo beduinos que hubiesen podido ser sus antepasados, los descendientes se hacían con más facilidad habitantes de las ciudades que campesinos: el trabajo de la tierra era abandonado a las poblaciones sometidas. También es cierto que, frente a una Europa en que apenas algunas ciudades pasaban de diez mil habitantes, el mundo musulmán contiene un nú-

mero considerable de auténticas ciudades y algunas aglomeraciones gigantes: se han dado con frecuencia cifras sobre Bagdad que no parece prudente repetir, ya que no tenemos ninguna base seria para garantizarlas, pero sí se puede afirmar que allí había, como lo habrá en El Cairo, un hormiguero urbano mayor de lo que su actividad económica podía denunciar y que se puede cifrar, en su mejor época, por centenas de miles: sólo podría compararse con Constantinopla, que precisamente también está en Oriente, y quizá con algunas ciudades de Extremo Oriente.

Para fundar una ciudad, según la concepción musulmana, dos cosas eran necesarias ante todo: una gran mezquita y mercados; naturalmente, cuando se trataba de una cabeza de provincia, también era necesario un palacio para el gobernador. Por otro lado, una auténtica ciudad, por principio y a menudo de hecho, debía estar fortificada con murallas y ciudadela. La reconstrucción de una ciudad del mundo musulmán, tal y como era en la Alta Edad Media, es difícil por la ausencia casi total de excavaciones y, salvo en dos o tres casos, de textos circunstanciados. Cierto que es difícil hacer excavaciones allí donde está construida una ciudad moderna, pero también es cierto que los arqueólogos se han sentido siempre más atraídos por la búsqueda de ruinas antiguas que por la de restos medievales. La única gran excavación realizada, aunque incompletamente publicada, es la de Samarra, en las proximidades de Bagdad, que, cercana y abandonada, se presentaba en condiciones particularmente favorables; pero Samarra era una ciudad principesca sobre cuyo tipo no se pueden imaginar todas las otras ciudades y de todas maneras, incluso aunque hubiese rasgos comunes, no podemos imaginarnos como absolutamente idénticas ciudades del Yemen o del Aḏarbayŷān, del Turquestán o de España. Tampoco se puede, como se comprenderá mejor más tarde, imaginar la ciudad ʿabbāsí como idéntica a la ciudad musulmana tal y como los sectores, conservados hoy, de las ciudades tradicionales la han fijado en nuestra imaginación visual. El problema es justamente saber cómo se llegó, en el curso de la Edad Media, a esta ciudad y en qué medida aparece como una continuación de la ciudad preislámica.

A menudo se han hecho intentos de distinguir en el caso de las ciudades musulmanas, así como en otros casos, entre ciudades «creadas» y ciudades «espontáneas» a las que naturalmente es preciso añadir, en el mundo musulmán, las que eran anteriores al Islam, que son las más numerosas. A decir verdad, estas distinciones, por muy valiosas que sean para establecer el origen de las ciudades, más tarde pierden toda su importan-

cia. Una ciudad creada podía inspirarse en modelos preexistentes, y, de todos modos, según iban afluyendo gentes de diversas proveniencias y se complicaban las funciones de la ciudad, más motivos tendremos para pensar que cada vez debía parecerse más a sus hermanas «no creadas». Cierto que había ciudades en Arabia que prepararon a los árabes para su adaptación a la vida urbana; pero no hay razón para suponer que el precedente yemení, es decir, La Meca, haya pesado más sobre la ciudad de los países conquistados que la simple tradición de estos países; incluso los *amṣār,* que respondían a una nueva necesidad, no pudieron ser concebidos sobre un tipo arábigo preexistente.

La continuidad de la ciudad del Oriente Próximo, durante los primeros siglos del Islam, respecto a la ciudad de la Antigüedad, aunque sea natural suponerla, dada la continuidad en el tiempo y el carácter pacífico de la conquista árabe, puede parecer una paradoja al urbanista habituado a contraponer al plan geométrico y a la construcción regular de la antigua ciudad clásica el desbarajuste y la compartimentación de la ciudad musulmana en vísperas de las transformaciones contemporáneas. No menos paradójica puede parecer la idea, al historiador habituado a oponer al espíritu y a la estructura municipales de la ciudad antigua, la ausencia de toda institución autónoma en la ciudad musulmana: oposición que igualmente se extiende al «municipio» del Occidente medieval. Este tipo de contraposiciones no es ni del todo exacto ni, sobre todo, pertinente. Cuando los árabes llevaron a cabo sus conquistas, hacía ya tiempo que las colonias helenísticas o romanas habían dejado de ser ciudades nuevas y que sus ordenanzas habían dejado de aplicarse o que, en todo caso, el centro urbano había sido rodeado de barrios mucho menos geométricos; por añadidura, un gran número de ciudades orientales no fueron nunca fundación de urbanistas greco-romanos. Inversamente, es excesivo suponer que la administración de los tiempos musulmanes no se hubiese preocupado nunca del urbanismo, tanto si se trataba de respetar las antiguas reglamentaciones como de una nueva organización, en Bagdad, Damasco, El Cairo, etc.; ya comprobaremos en diversos casos que la verdad es justamente la contraria. Además, es preciso recordar que en tiempos de la conquista árabe los gobiernos centralizadores del Bajo Imperio y de Bizancio habían sustituido casi completamente con agentes suyos a los de las municipalidades y habían integrado a las ciudades dentro de las instituciones provinciales; lo mismo había pasado con las antiguas metrópolis, y el campo, aunque todavía era administrado desde la ciudad, ya había dejado de

estar subordinado a ella. Por tanto, lo que los árabes encontraron no fue la ciudad antigua, sino grandes Estados centralizadores, hostiles a toda autonomía. En cuanto a los municipios europeos, de base geográfica y de duración limitada, se crearon precisamente por la carencia de Estados organizados y fueron absorbidos cuando tales Estados surgieron; no tiene ningún sentido comparar realidades que se sitúan en un contexto histórico absolutamente distinto. Si se quieren hacer comparaciones válidas en la medida de lo posible, se deben hacer entre Bagdad y Constantinopla o entre las pequeñas ciudades musulmanas y sus homólogas italianas, bastante conocidas de la mitad Norte, y sólo así esa comparación puede conducir a algún lado.

En las grandes ciudades «creadas», ciertos barrios habían sido concedidos originalmente a grupos étnicos, tribales, o a militares o notables en *qaṭā'i'* y conservaban en su organización topográfica, es decir, étnica, el recuerdo de aquel comienzo. Pero, en general, las grandes vías públicas, incluidas las tiendas instaladas en ellas siempre que pasasen de ciertas dimensiones, y, a veces, particularmente en El Cairo, una gran parte del solar de la ciudad, pertenecían al Estado, propietario igualmente de inmuebles, de tiendas, etc., que alquilaba. La Administración velaba, además de por los edificios públicos religiosos y políticos, por el reparto de los oficios y comercios (ver *infra),* el abastecimiento de aguas (canalizaciones y fuentes y también de la corporación de aguadores) a los particulares y también a los innumerables establecimientos de baños *(ḥammām),* algunas veces incluso de despejar y limpiar las calles (esto, en parte, dependía del *muḥtasib).* La estructura en barrios, a veces cerrados y hostiles, de muchas ciudades es un hecho cierto, incluso aunque originalmente no se hubiese deseado tal cosa; la tendencia, que no alcanzará su pleno desarrollo más que poco a poco, a la multiplicación de callejas sin salida alrededor de las únicas grandes arterias que se conservan y que, también ellas, se ven obstruidas, es otro hecho cierto; pero estos mismos caracteres se podían encontrar, guardando las distancias, en la mayor parte de las ciudades cristianas medievales de cierto tamaño; pudo ser que ello estuviese en relación con su composición étnica, a veces confesional, y con las clientelas.

Por supuesto, no se puede dar una imagen uniforme de la casa válida para todos los climas y para todas las clases sociales. Digamos solamente que en Bagdad y en El Cairo las casas de muchos pisos, hasta seis, no eran raras. El escritor Al-Ŷāḥiẓ nos ha dejado divertidos relatos sobre los altercados de un propietario con sus inquilinos en inmuebles explotados de ese

modo; y sabemos que, por ser escasa la madera, se recomendaba a los gerentes vigilar para que los habitantes no se llevasen ni las puertas ni las techumbres. Las casas acomodadas eran menos altas, ordenadas en torno a un patio y a una fuente centrales, casi ciegas hacia el exterior, pero, por el contrario, ampliamente abiertas hacia el interior e incluyendo una terraza, fresca durante la noche. Sin embargo, también había casas con techo en pendiente en los países fríos y húmedos y provistos de bosques; los mercados de Sīrāf, que no tenían ni agua ni madera, bebían el agua que les proporcionaba una fuente de agua dulce submarina y construían sus casas con la madera de las islas que traían sus navíos. Pero, por lo general, las casas urbanas eran de ladrillo seco, recubiertas de manos de cal o de otros materiales. El mobiliario, siempre a falta de madera, era escaso; las alfombras tenían mucha importancia, ya que se trabajaba, se comía y a menudo se dormía encima, mientras que en las casas de los ricos otras adornaban las paredes.

Las categorías sociales

Socialmente, la población de las ciudades se componía, en proporción variable, en primer lugar, de los elementos que por encima de ella, aunque en ella, representaban al gobierno: por un lado soldados, por otro escribas, sin hablar, en las capitales, de la corte; en los albores de los tiempos de los 'abbāsíes, la diferencia étnica y social entre soldados y escribas no era notable, proveniendo unos y otros de las mismas poblaciones y siendo moderada la paga de los soldados; pero a raíz de las transformaciones étnicas y económicas del ejército de que tendremos que volver a hablar, la separación entre ellos se hará cada vez mayor y los *kuttāb* representarán, frente a la aristocracia militar y a la poco numerosa «nobleza» de sangre, una especie de burguesía en el sentido económico-social (no institucional) del término. Al mismo nivel estaban situados, aunque las carreras fuesen distintas, los hombres de religión (así como los que se dedicaban al Derecho y a la ciencia). Venían después, sin una clara separación, los profesionales de todo tipo de oficios artesanales y los comerciantes, entre los que había toda la escala de fortunas, desde las más altas a las más bajas. Y, por último, la considerable masa de los pobres que no tenían ningún medio de existencia estable y que, en general, no vivían más que de la caridad ocasional o de su pertenencia más o menos orgánica a una clientela. El ascenso de la «burguesía» dedicada al comercio va a la par con el de la clase

militar; ésta terminará por ser más importante que aquélla, pero, de todos modos, la importancia de la burguesía siguió siendo, durante la época clásica musulmana y por comparación con la Europa de la Alta Edad Media, un fenómeno característico importante.

Concepción de la vida económica

Un gran número de religiones —y con bastante énfasis el cristianismo de los fieles orientales— se oponen más o menos claramente a la búsqueda de beneficios en este mundo o, en todo caso, no les atribuyen más que un valor inferior en comparación con las actividades espirituales y, sobre todo, insisten sobre los peligros que presenta. El atraso de los países musulmanes modernos con respecto a Europa ha alimentado la idea de una especie de oposición congénita del Islam al progreso económico; pero esta idea no se ajusta a la verdad. En primer lugar y de un modo muy general, el Islam considera que si Dios ha dado este mundo al hombre, lo normal es que éste se aproveche de él, a condición de hacerlo sin abusos y respetando la primacía de los deberes hacia Dios. Con más exactitud, aunque evidentemente la búsqueda del beneficio material puede conducir a abusos y representar peligros morales, sin embargo, no tiene nada de malo en sí mismo y, por el contrario, es un deber del hombre buscar a través del trabajo los medios para mantenerse a sí mismo y a los suyos y tratar de prosperar tanto como pueda; el Profeta había sido mercader y aunque después de la Revelación se había visto imposibilitado para seguirlo siendo por falta de tiempo, nunca renegó de este pasado ni condenó a los compañeros que con su actividad mercantil contribuían al bienestar de la comunidad. En ciertos medios de tendencia mística, es cierto, se produjo una especie de condena implícita de la actividad mercantil; pero la polémica suscitada contra esta actitud fue muy fuerte y algunos tratados explícitos, tanto en medios burgueses como en los medios ḥanbalíes, los más relacionados con los sectores humildes del pueblo, no sólo condenaron la ociosidad del místico que vive de la caridad del prójimo, sino que también fundamentaron en textos el derecho y el deber del trabajo y del beneficio. La mentalidad contraria no encontrará una amplia adhesión más que en períodos más recientes, cuando el declive de la actividad económica en los medios musulmanes orientó a un mayor número de espíritus hacia el desprecio de los bienes de este mundo, hacia el desaliento y el miedo a la desaproba-

ción divina. Durante la época de desarrollo económico que caracteriza al mundo musulmán antes del despertar de Europa, parece claro que Dios está con el mercader creyente, y quizá, incluso, con el otro... Ya hemos mostrado que lo que se denomina fatalismo musulmán no es, siempre que nos refiramos a un fatalismo que incite a la pasividad, un dato primario del Islam; y, por añadidura, ¿quién ha sido más fatalista que ciertos protestantes y quién ha contribuido más al triunfo del capitalismo moderno? Se ha hablado también del terror islámico a las «innovaciones»; pero nunca, en la Edad Media, nos encontraremos con que, ni aun los más intransigentes, hayan extendido la condena de las innovaciones a las técnicas. Una cosa pudo ser un obstáculo para la investigación técnica: la facilidad para adquirir mano de obra servil. Pero en este caso se trata de un hecho económico y no de una característica del Islam. Y, aun suponiendo que hubiese sido un obstáculo para la investigación técnica, eso no significa que, en el marco de las técnicas existentes, haya embarazado la actividad económica y la búsqueda del beneficio. Es preciso, por tanto, rechazar deliberadamente las ideas relativamente modernas extendidas por quienes no tenían más que un conocimiento superficial de la materia, y todavía repetidas con frecuencia, acerca de la heterogeneidad del Islam y de su desarrollo económico. No hay ni mayores ni menores problemas que en el caso del cristianismo, que también en diversas fases de su historia ha debido y ha sabido adaptar sus enseñanzas. Volveremos más tarde sobre ciertos problemas particulares, como el del préstamo a interés.

La industria

Pasando, pues, al mundo del trabajo, sería lógico que, así como hicimos un esbozo del trabajo en la tierra, pudiésemos hablar ahora del estado técnico del trabajo artesanal en los oficios urbanos. Ante la ausencia de una profunda investigación general, nos limitaremos, por un lado, a lo que diremos más adelante sobre el arte y, por otra parte, a señalar algunos casos particulares. Queremos, sin embargo, no dejar de hacer ciertas observaciones.

Quien examina cualquiera de las historias sobre las técnicas que haya visto la luz no hace mucho tiempo, no puede por menos de verse sorprendido ya por la inexistencia, ya por el pequeño tamaño de los artículos que en ellas se dedican a la técnica en los países del Islam. No se disentirá si afirmamos

que, por haber sido hechos la mayor parte de los inventos y descubrimientos entonces posibles antes de la aparición del Islam, no hubo bajo su égida transformaciones sensacionales. No significa esto que no se hayan podido producir algunas que a escala de la emulación y de la competencia de entonces hayan tenido su importancia; y esto no significa, en todo caso, que la historia de la difusión de las técnicas no exija saber cuáles estaban o no estaban en uso en los dominios del Islam. Como en el caso de la agricultura, lo cierto es que el mundo musulmán, al menos, conoció una difusión, una amplificación, de ciertas técnicas hasta entonces practicadas solamente en regiones y en proporciones limitadas.

Una de las más importantes mejoras y difusiones fue la del papel. El invento era chino y, se dice, fue revelado a los musulmanes por prisioneros hechos en la batalla de Talas, en el año 751. Sea o no exacta esta precisión, lo cierto es que en Samarcanda fue donde funcionó durante mucho tiempo la primera y, por años, la más reputada fábrica de papel del mundo musulmán. Es posible, sin embargo, que la nueva técnica hubiese llegado a Bagdad con los Barmekíes. Pronto llegó a Egipto, donde en el siglo x debía acabar con el papiro, y al Occidente musulmán, también en la misma época, antes de alcanzar la Europa cristiana; la división política debía favorecer la multiplicación de las fábricas. Las consecuencias de la aparición del papel son difíciles de precisar, pero considerables. Mucho más práctico que el papiro granuloso, más económico y más liso que el pergamino, espeso y curvado, el papel tuvo mucha importancia, a la vez, para la evolución del papeleo del régimen, que ya hemos señalado, y para la democratización del libro y de la cultura urbana, de la que tendremos que volver a hablar. A este respecto, en la historia de la civilización ocupa un lugar del mismo orden que la imprenta.

En los otros dominios se podrían señalar hechos del mismo orden, salvadas las proporciones. La técnica del acero «de Damasco», en realidad de origen hindú y practicada también en Córdoba; el desarrollo del arte del cobre, grandes progresos en cristalería y cerámica, sirven de escolta a la profusión de acabados de la industria textil de lo que dan testimonio, todavía hoy, tantos nombres de tejidos (lo mismo cabría decir de la zapatería —fr. *cordonnerie*— de Córdoba —fr. Cordoue— y de la marroquinería de Marruecos, esta última más tardía), o en la fabricación de perfumes, tintes, jabones, etc. También es preciso señalar que de muchos oficios no se conservan, y quizá no han existido nunca, tratados escritos que enseñen su técnica. Es preciso recordar que en la Edad Media, tanto musul-

mana como cristiana, así como en la Antigüedad, había una especie de disociación o, más exactamente, no se había producido todavía un encuentro normal entre la ciencia y la técnica. La que se llama ciencia, que en ciertos casos podía traer consigo un trabajo concreto pero que, sobre todo, descansaba en la reflexión teórica, dedica poca atención a los descubrimientos esencialmente empíricos del artesano; y como el único que sabía escribir era el sabio, no es más que por medio de alusiones indirectas como somos documentados sobre la técnica artesanal y, muy a menudo, sólo a través del examen de muestras conservadas, cuando las hay, de su producción. No pretendemos decir que ciencia y técnica no hayan podido aprovecharse ocasionalmente la una de la otra, sino sólo que ese caso era bastante raro y fortuito.

En la mayor parte de los oficios el trabajo continuaba en el estadio individual, es decir, que cada artesano fabricaba, él solo, un objeto o, en todo caso, un elemento importante de un objeto complejo; las herramientas no conducían al trabajo orgánico colectivo. No obstante, al menos en los grandes centros, se hace notar una sorprendente división profesional que implica una especialización muy avanzada (en particular en la alimentación); por otra parte, en profesiones como las dedicadas a la industria textil, la confección de un tejido suponía la sucesión de una serie de operaciones efectuadas por distintos artesanos: hilanderos, tejedores, bataneros, tintoreros, sin hablar, después, de los sastres, etc., e, incluso en el caso de aquellos que efectuaban una misma operación individual, en lugar de hacerla cada uno en su casa, con frecuencia se reunían en un gran taller donde se les proporcionaba el material necesario. Nos falta documentación para saber en qué medida, como debía ocurrir un poco más tarde en Occidente en condiciones técnicas parecidas, los artesanos privados textiles estaban bajo la dependencia económica de los mercaderes de paños, *bazzāz;* frente a ellos, en seguida veremos la organización de los que trabajaban en talleres del Estado.

En la mayor parte de los casos había en torno al maestro aprendices y esclavos; sin embargo, el trabajo asalariado era la regla e incluso el esclavo es asalariado si, como ocurría con frecuencia, se trataba del esclavo prestado por otro dueño, quien retenía en este caso una parte del salario. Había también trabajo asalariado en muchas de las obras públicas efectuadas por cuenta del Estado, aunque principalmente en los primeros tiempos; parece ser que en estos casos se procedía así por falta de trabajadores, de lo cual dan fe numerosos papiros egipcios, y esto fue lo que ocurrió, por ejemplo, en el caso de la

construcción de la primera Bagdad. En Iraq el salario de un jornalero sin calificación era, aproximadamente, de un dirham por día, equivalente al precio de cinco *ratls,* unos dos kg. de pan; en Egipto, precios y salarios eran más bajos, y sin duda lo mismo pasaba en Asia Central; a veces eran tan miserables, según ha llegado hasta nosotros, que, por ejemplo en Tinnis (Egipto), el patriarca Denys de Tell-Mahre, durante una visita, había obtenido para los obreros textiles un aumento (duradero?) Todavía en la industria textil ciertos acontecimientos conocidos del tiempo de los Buyíes en Bagdad, prueban que los obreros relacionados con esta industria aparentemente se contaban por millares. Como en la mayoría de las sociedades, la hilandería textil era, por lo general, obra de mujeres.

Hecha excepción probablemente del textil, el artesano vendía él mismo su producción y, a menudo, trabajaba en su tienducho a la vista del público. Por supuesto había vendedores que despachaban productos de importación que ellos no habían fabricado, pero casi nunca los mercaderes que practicaban el comercio en gran escala entraban en el mercado interior de la ciudad. Quiere esto decir que, habitualmente, la división económico-social no se establecía entre artesanos y mercaderes, sino entre pequeños artesanos-mercaderes de los zocos y grandes mercaderes importadores-exportadores; veremos que la distinción es, incluso, institucionalmente obligatoria.

La organización profesional

El problema de la exacta naturaleza de la organización profesional tiene, de momento, una difícil solución. Se admite comúnmente, y de manera más o menos implícita, que el Islam conoció siempre y antes que Europa corporaciones profesionales similares a las que se conocieron en los tiempos modernos en la mayor parte de los países. Pero el razonamiento descansa en una asimilación extremadamente superficial de realidades que no se prestan a ello más que imperfectamente y sobre comparaciones entre períodos y regiones que habría que demostrar que son válidas. La cuestión, ante todo, debe ser formulada con claridad: es cierto que hubo una organización profesional, y cierto que hubo organizaciones de solidaridad colectiva, pero lo que se trata de saber es si la organización era estatal o autónoma, es decir, del tipo romano o del comunal europeo; se trata recíprocamente de saber si las organizaciones de solidaridad colectiva eran de tipo profesional, y si era la profesión lo que ordenaba lo esencial de la vida, incluso extraprofesional,

de sus miembros, carácter distintivo de la verdadera corporación profesional tal y como la conoció Europa durante un cierto tiempo a fines de la Edad Media. Pero si se examina en función de estas distinciones la débil documentación existente, nos veremos obligados a admitir que la verdadera corporación profesional estuvo casi ausente del Islam clásico; se tiende hacia ella durante la Baja Edad Media, pero es, en este caso, necesario tomar conciencia de la evolución y tratar de discernir sus causas y sus modalidades.

Está abundantemente probado que existía una organización profesional. En primer lugar ya existía una con Bizancio y con los sasánidas, y ya hemos repetido muchas veces que la conquista árabe no introdujo ningún cambio en las estructuras preexistentes. Aun en este caso hubiesen podido desaparecer poco a poco, pero los testimonios en contrario son precisos y numerosos. En las ciudades musulmanas, igual que en las ciudades cristianas medievales, había un reparto topográfico de los oficios, calle por calle o barrio por barrio, como todavía se puede constatar con frecuencia hoy. Un eminente orientalista ha llegado a sostener que se puede reconstruir la topografía antigua de una ciudad a partir de la disposición moderna de los oficios, a tal punto llega su falta de movilidad; esto, sin embargo, no es absolutamente cierto más que en el caso excepcional de que ningún crecimiento o decadencia considerables, ninguna transformación en su naturaleza como consecuencia de cambios políticos, económicos o de otro tipo hayan sido motivo de migración de ciertos oficios de un lugar a otro. En líneas generales, los obreros textiles disponían de un vasto almacén especial cuyo nombre cesareo, *kaysariya,* atestigua su antiguo origen; generalmente estaba situado en el centro de la ciudad, bastante cerca de la gran mezquita. Asimismo lo estaban los oficios ricos: negocios, banca, joyería, etc. Los oficios referentes a la alimentación, en el caso de grandes aglomeraciones, podían estar más repartidos por los barrios. Y en los suburbios o en las puertas de las ciudades es donde, naturalmente, se localizaban los intercambios con el exterior, ya se trate de los campesinos de las inmediaciones o de los grandes mercaderes procedentes de lejanos países.

Ya hemos dicho que durante la época ʿabbāsí la vigilancia de los mercaderes en la ciudad estaba encomendada al *muḥtasib.* Para definir técnicamente sus tareas disponemos de unos manuales, llamados de *ḥisba,* hispánicos o siro-egipcios; pero no son anteriores al fin del siglo XI en el caso de los primeros y los segundos son del siglo XII, traduciendo, por tanto, la mentalidad de regímenes diferentes.

Por lo que respecta a épocas anteriores, además de un opúsculo relativo a un principado zaydí de Ṭabaristán que revela una economía muy elemental, disponemos, en las obras de *fiqh* más o menos especializadas de Oriente o de Occidente, de indicaciones al menos acerca de lo que se creía que debía estar controlado bajo la responsabilidad del Estado, y sobre la naturaleza de la *ḥisba* o sobre la vigilancia del zoco. Se vigilaba la regularidad de las transacciones comprendida, en particular, la exactitud de los pesos y medidas, y por principio, la buena ley de las monedas; por otro lado, la calidad y honestidad de los productos fabricados, y se sabe que en el caso de algunos de ellos dedicados a la exportación el agente de control fijaba una estampilla oficial garantizando sus características. Controlaba también, en caso de escasez, que no hubiese acaparamiento, y podía entonces tratar de influir sobre los precios por medio de multas contra los que abusaban, lanzando al mercado, eventualmente, mercancías del Estado y, en el límite, fijando autoritariamente los precios; sin embargo, por regla general, se consideraba que el precio era querido por Dios y, por consiguiente, libre. Vemos aquí un caso en que la Ley expresa claramente los intereses de los mercaderes. Pero no por eso la opinión pública dejó de considerar al soberano como responsable de las buenas condiciones del aprovisionamiento de sus súbditos.

Según se desprende de nuestra documentación, el *muḥtasib* emanaba de la autoridad directamente o por intermedio del qāḍī, y no, en principio, de los miembros de la profesión; lo que es evidente es que debía poseer una calificación profesional y un crédito moral suficientes como para ser aceptado por los profesionales; estaba asistido en los grandes centros, al menos en la época en que surgen los manuales de *ḥisba,* por subalternos especializados en cada oficio, llamados por lo general *amīn* en Occidente y *'arīf* en Oriente: estos auxiliares eran casi necesariamente gentes de la profesión que, sin embargo, eran designados por aquél. Nos encontramos, pues, siempre con un régimen de organización administrativa y no, al menos en sus comienzos, con una verdadera corporación.

De hecho, el autor al que se cita casi siempre cuando se habla de «corporaciones», Massingnon, ha enunciado frecuentemente, sin demostrarla en sus detalles, la idea para él evidente de que efectivamente existían; estaba bajo la influencia de su existencia, en cierta medida, en los tiempos modernos y del parecido entre algunas de sus prácticas y las prácticas que se encuentran en la Edad Media en las agrupaciones de *futuwwa* de que tendremos que hablar inmediatamente y en las «células» de iniciación ismā'īlíes (ver *infra*); estimaba que éstas

estaban extendidas entre los trabajadores urbanos y que el origen de todo ello se remontaba a un mismo medio original en la época 'abbāsí tardía (siglo x). Creemos que es imposible seguir al eminente orientalista en sus conclusiones y en su razonamiento. Las semejanzas señaladas no pasan de lo que es normal en una sociedad dada, en la solución de problemas de vida colectiva, y las contaminaciones tardías no implican una comunidad de origen. Por el contrario, lo que choca en la documentación, por cierto bastante importante, de que disponemos acerca de los conflictos urbanos es el carácter no profesional de las organizaciones que participaron en ellos y la casi completa ausencia de menciones a los oficios de la vida social general; es imposible, por tanto, no tener la impresión de que en la medida en que el Islam tardío ha conocido corporaciones profesionales, se trata de una evolución de la que habría que precisar sus condiciones y modalidades, y que en la Alta Edad Media estamos en presencia de una organización estatal que era continuación de una tradición antigua, con algunas agrupaciones colectivas presentes en la vida popular, pero que no estaban en relación directa con la profesión.

No quiere esto decir que el sentido de la profesión, de la pertenencia profesional, no existiese, sino todo lo contrario. Por ejemplo, se sabe que según la manera de designar a los individuos los usos árabes, se alineaban un cierto número de nombres de naturaleza diversa; el último era, en general, indicativo de la pertenencia a una tribu, siempre que se tratase de un árabe que estuviese en estado de reivindicar una, pero era más frecuente que se tratase de la pertenencia a una profesión; toda una serie de oficios aparecen así a través de los onomásticos, sin que de ello se pueda sacar la conclusión de que las listas así confeccionadas puedan darnos una imagen exacta de la sociedad; en efecto, los oficios de que nos dan noticia son aquellos que ejercieron las personas que nos hablan, es decir, por lo general «sabios» ajenos a los oficios bajos, y los interesados evitaban indicar su oficio en los casos en que se trataba de oficios desacreditados o simplemente poco apreciados. La literatura que nos sirve de información es una literatura de «sabios»; en una sociedad en que el mercader ocupó un lugar importante, frente a las decenas de miles de biografías de «sabios» que poseemos, no nos encontramos con una sola dedicada a un mercader como tal. Acabamos de hablar de oficios desacreditados; de ellos, algunos debían su renombre al Islam, como en el caso del mercader de vinos, pero en la mayoría de los casos su reputación era muy anterior y extraña al Islam, por ejemplo, el de criar palomas, puesto que permitía

mirar a las mujeres en las terrazas, o el de tejedor, porque despedían mal olor; esto puede ser un caso de impedimento para el matrimonio.

Es preciso señalar no obstante, y desde un cierto punto de vista, el crecimiento de una solidaridad corporativa. El Derecho Penal musulmán, en caso de muerte o herida grave, con frecuencia exige una compensación pecuniaria que se ha de entregar a aquellos de los que formaba parte la víctima: podía ser la tribu, podía ser el fisco, si el interesado pertenecía a uno de los grupos registrados en el Dīwān, es decir, en particular al ejército, podía ser también la profesión en el caso de aquellos que no formaban parte de otra comunidad. En buena ley se estima que esta prescripción, aparentemente, apenas tuvo efectividad; sin embargo, se han señalado algunos casos en que la solidaridad de la profesión se produjo, pero se sitúan en Asia Central en el siglo XIII, y derivan, pues, de una evolución que ya hemos dicho que era preciso estudiar.

Los oficios del Estado

Aunque los oficios eran controlados por el Estado, todos aquellos de los que hemos hablado hasta ahora son, sin embargo, oficios privados a pesar de que algunos de ellos se veían obligados a título de impuesto a hacer entregas gratuitas obligatorias. Pero también había oficios del Estado: las obras públicas de que ya hemos hablado, arsenales para los ejércitos y la flota de guerra, fabricación de papiros mientras éstos se utilizan, de moneda, por supuesto, y de *ṭīrāz*. Se denominaba así, con una palabra persa, a la técnica y al producto de talleres, más tarde a los talleres mismos, donde se fabricaban —al igual que en los gineceos del palacio bizantino— pesadas telas de lujo, por lo general bordadas en oro y plata, reservadas al príncipe y a los notables o príncipes extranjeros a los que aquél quería honrar con sus dones. La mayor parte de las muestras que se han conservado, e incluso de aquellos de que nos hablan los textos, proceden de Egipto; pero no cabe duda que había talleres tan importantes como aquéllos en Bagdad y en Juzistán; y a medida que se fue produciendo la división política, cada capital tuvo su *ṭīrāz,* de los que se puede citar en Occidente los de Qairuan, Palermo, Córdoba. Precedentemente vimos las dificultades que provocó, en los alrededores del año 700, la introducción de inscripciones arábigo-musulmanas en los tejidos de *ṭīrāz,* a menudo enviados a príncipes extranjeros, así como en los papiros. Quizá el más famoso de los

talleres fuese el de Tinnis, en la desembocadura oriental del Nilo; además de su producción para el Estado, también vendía, en beneficio del Estado, a los ricos, tejidos no monopolizados.

Aunque la «clase media» fuese proporcionalmente más grande que la de ciertas sociedades orientales modernas, donde viven frente a frente la riqueza más ontentosa y la más espantosa indigencia, lo cierto es que en las ciudades medievales del Próximo Oriente había una cantidad bastante grande de hombres que, por falta de una ocupación regular, vivían de pequeños servicios fortuitos o de la simple caridad de los ricos y de los que se dedicaban a reunir una clientela dispuesta a hacer cualquier cosa. No cabe duda de que, a menudo, jugaron un papel difícil de precisar en los conflictos urbanos, especialmente en los tiempos de escasez. Otros conflictos, sin embargo, fueron producidos por gentes con oficio, por ejemplo, cuando el intento del gobernador buyí, a finales del siglo x, de establecer una tasa sobre los tejidos de seda, desencadenó un motín de los «sederos», o cuando el descontento o el temor provocaron el cierre de los zocos, algo parecido a una huelga de los mercaderes. Pero por lo general la efervescencia popular no se presenta de un modo tan directo y es por eso por lo que se hace necesario hablar de la *futuwwa,* cuyo nombre ya hemos citado varias veces.

La «futuwwa»

El estudio de la *futuwwa* se hace difícil a causa de que, como consecuencia de los cambios que veremos, la documentación que hace referencia a ella parece escindida en dos categorías irreconciliables: por un lado, los relatos de episodios de los desórdenes que contienen las crónicas y, ocasionalmente, otras fuentes narrativas, y por otra parte, exposiciones doctrinales descarnadas, por decirlo de algún modo. El carácter propio de algunos investigadores ha hecho que se abordase su estudio, por lo general, principalmente a partir de las exposiciones doctrinales y no de las realidades sociales, lo que ha conducido, parece ser y a pesar de toda la documentación con que se cuenta, a un error de óptica. Nosotros podemos resumir lo esencial, así lo creemos, de la manera siguiente.

Se llamaba *fatā'* (plural *fityān,* literalmente «jóvenes»), en el mundo árabe preislámico y protoislámico, a los «jóvenes» que reunían el conjunto de las virtudes características, o las que deberían serlo según la concepción dominante, de la juventud: bravura, generosidad como actitud personal, independencia de

toda organización social o de toda concepción religiosa. A partir del siglo IX se denomina *futuwwa* a este principio moral, al lado de la *muruwwa,* característica de la madurez.

Con bastante rapidez, en la sociedad resultante de la conquista árabe, y quizá especialmente en Iraq y en Irán, nos encontramos con *fityān* ahora organizados en grupos que no tenían antecedentes árabes; eran hombres aparentemente de medios sociales étnicos, y quizá en un principio confesionales incluso, variados, que, por encima de toda atadura familiar (lo más a menudo eran solteros), profesional (incluso aunque tuviesen una profesión), o tribal, se reunían para llevar en común la vida más confortable posible, en un ambiente de solidaridad, de abnegación mutua, de «camaradería» en el pleno sentido que una tal asociación supone. El cuadro desbordaba el marco de una sola ciudad, en el sentido de que existía una fraternidad de los *fityān* de una ciudad hacia los de las otras; por el contrario, es difícil pensar que en cada ciudad el número de los *fityān* que llevaban plenamente esta vida comunitaria pudiese haber sido muy elevado. Pero, al lado de los textos que nos presentan a *fityān* tan pacíficos, hay otros que nos presentan en casi todas las ciudades del antiguo territorio sasánida, con exclusión del campo, grupos de hombres a los que los apelativos variados y despreciativos que les daban escritores hostiles hacen difícil su identificación, pero parece ser que, con frecuencia, ellos mismos hicieron que se utilizase, con el mismo orgullo que los *sans-culotte* de la Revolución Francesa, el nombre de *'ayyārūn,* que evoca la idea de fuera de la ley. A menudo eran pobres sin ocupación fija o ejerciendo los más bajos oficios, pero también había artesanos, etc., quienes, en los momentos de eclipse de la autoridad, salían de la oscuridad para ejercer sobre los barrios elegantes una especie de terror, operando por medio de robos de los que las víctimas podían librarse pagando una «protección»; otras veces eran reclutados simplemente como bandas rivales por los jefes de partidos. No se pensaría en relacionar a estos «bandidos» con los idílicos *fityān* si numerosos e irrecusables textos no atestiguasen que, a menudo, los *fityān* fueron *'ayyārūn* y, recíprocamente, los *'ayyārūn, fityān.* Cuando se piensa sobre ello nos apercibimos de que tanto unos como otros estaban al margen de la ley y que tanto los unos como los otros practicaban una especie de solidaridad interna. Los *fityān* «pacíficos» admitían el robo leal en interés de la comunidad; y aunque los *'ayyārūn* no estaban aparentemente todos ellos organizados de una manera plenamente comunitaria, ciertamente había entre ellos algo del espíritu y del comportamiento comunitario. La plena *futuwwa*

es un caso quizá extremo, pero en un sentido más amplio todos eran *fityān*.

¿Cuáles son las bases, el cuadro sobre el que se agrupan? No se trata de una profesión religiosa en sí misma, ya que en Bagdad hay partidos opuestos al margen de toda doctrina, y es una ilusión creer en una interpenetración de la *futuwwa* y del ismā'īlismo, a la que nada sirve de base; eso sería quizá cierto con el ḥanbalismo, que en el siglo x se convierte en un elemento agitador en alianza con el pueblo más bajo. De una manera general, los *fityān* representan la hostilidad a las autoridades establecidas, cualquiera que sean éstas. Sin embargo, en las grandes ciudades la *futuwwa* interfiere con querellas intestinas que son generales, pero que fueron descritas de manera variable, debido a que exteriormente se recubrían de variadas razones: querellas entre quienes profesaban doctrinas religiosas (islámicas) diversas, entre clientelas, entre barrios y, bien entendido, pudiendo intervenir en todo esto un espíritu de facción denominado por los autores *'asabiya,* una de las aplicaciones de aquella noción de solidaridad extragubernamental de que hemos hablado precedentemente. Antes del siglo XIV, y aun entonces sólo en la región turco-iraní, no hay ningún indicio de que las agrupaciones se hayan montado sobre una base profesional, y probablemente lo contrario es siempre lo cierto; no se pueden confundir los tiempos.

Por lo general, en las ciudades donde había una fuerza militar, los *fityān* terminaban siempre por ser aplastados o, al menos, devueltos a la oscuridad, de donde, inapresables, salían a la primera oportunidad. Pero en las ciudades donde no había fuerza militar ejercían una influencia que podía ser permanente, a través de la organización del orden público. Recordemos que éste era asegurado por la policía, *šurṭa,* pero al ser el reclutamiento de la *šurṭa,* lo más a menudo, de carácter local, representaba eventualmente tanto una fuerza para el mantenimiento del orden como una fuerza solidaria con la población cuando esta última era hostil al gobierno. Evidentemente, el gobierno trataba de reclutar elementos seguros a menudo «arrepentidos», antiguos fuera de la ley regenerados; pero también los *fityān/'ayyārūn* solicitaban, cuando podían hacerlo, ser enrolados en la *šurṭa,* como un medio de ganarse el pan y, también, como garantía de que ésta no les sería desfavorable; y en las ciudades pequeñas o medianas, al no poder los burgueses apenas proporcionar agentes de policía, eran prácticamente los *fityān* quienes la integraban, es decir, más exactamente, lo que nosotros llamaríamos una milicia; y entonces eran ellos quienes dominaban con frecuencia la vida pública. Veremos, incluso,

un caso en que de un movimiento de *fityān* saldrá un principado entero (el de los saffaríes).

En épocas más recientes, los *fityān* aparecen practicando ritos de iniciación de cuyo detalle no se puede dar testimonio en la época 'abbāsí propiamente dicha, pero cuya existencia, *grosso modo,* no puede ser discutida. La ceremonia de iniciación consistía en beber una copa, y era preciso ser presentado por un padrino. Se recibía un pantalón y un cinturón especiales, y los verdaderos *fityān, stricto sensu,* se reconocían por sus vestidos, al menos cuando así lo juzgaban conveniente. El grupo se colocaba bajo la advocación de un antiguo patrón del que, de filiación en filiación, descendía el patrón actual: a menudo era 'Alī, no desde el punto de vista šī'í, sino porque era considerado, en su viejo sentido, como el *fatā* modelo, o Salman; el barbero iraní del Profeta, según se dice, razón por la que lo invocaban con facilidad los artesanos irano-iraquíes.

Sin embargo, es probable que en la época 'abbāsí la organización permaneciese dividida, anárquica, desigual y variable. Pero hacia el año 1000 comienza una evolución de la que no veremos el final más que posteriormente, pero sobre la que es preciso indicar aquí su orientación. En líneas generales se trataba de una especie de contaminación mutua entre místicos y *fityān*, de una atracción ejercida por la *futuwwa* sobre ciertos medios incluso aristocráticos, y de una culturización de los grupos de *futuwwa.* De ello resultará que empezarán a expresarse literariamente, pero bajo formas, como ya hemos dicho, que ocultaban, en parte, las realidades sociales previas, de donde deriva el equívoco de nuestra documentación. Pero no podremos explicar estas cosas más que en el cuadro de la evolución social y moral general que expondremos más adelante.

Hemos dicho que nuestros *fityān* no se encontraban más que en los territorios de tradición sasánida, de donde, evidentemente, la hipótesis de una tradición iraní antes que árabe, y a pesar de su nombre, en su origen; y, de hecho, una cierta tradición sobre los ŷuvānmard(ān), literalmente en persa los «jóvenes», y traducido efectivamente por *fityān,* se manifiesta en la literatura neopersa a partir del siglo XI en que aparece. Es preciso convenir, solamente, en que hasta el momento no tenemos en la documentación directamente sasánida o presasánida ninguna confirmación de este origen.

Las provincias de tradición bizantina, o al menos Siria y en cierta medida Egipto, presentan con los *aḥdāṯ* (término únicamente sirio en este sentido), literalmente también los «jóvenes», una institución en ciertos aspectos comparable a los *fityān.* Pero se trataba de milicias más oficiales, aparentemente más «bur-

guesas», a los que se suele contraponer a los *'ayyārūn,* y que no parecen haber tenido ni ideología ni organización autónoma de la iniciación, como la tenía la *futuwwa;* esto no era obstáculo para que los *aḥdāṯ* expresasen el estado de ánimo de la población urbana, incluso contra el príncipe. En los siglos XI y XII, su jefe, el *ra'īs* poderoso por su clientela, será una especie de alcalde reconocido de ciudades como Alepo y Damasco.

Aunque en este caso no se pueda hablar de un hábito de luchas entre facciones, pudo ser que hubiese alguna relación entre los *aḥdāṯ* y los «demes» bizantinos que existían en el momento de la conquista árabe en Antioquía y en Alejandría, por ejemplo, los cuales, aunque se los conocía sobre todo como «facciones del circo» eran más exactamente una especie de milicias. Igualmente hubo milicias en la Alta Edad Media en las pequeñas ciudades italianas. Sin hacer en ello demasiado hincapié, no es probablemente ilusorio hablar de una cierta convergencia, por encima de las diferencias de profesión políticas y religiosas, con ciertas orientaciones sociales.

Es difícil creer que las ciudades del Occidente musulmán no hayan presentado, a su manera, ningún fenómeno análogo. Pero la investigación no se ha hecho y nosotros no podemos decir nada sobre ello.

IV. EL COMERCIO INTERNACIONAL

La importancia del comercio en gran escala de los países musulmanes entre sí o entre ellos y otros muchos países es un hecho, en líneas generales, bien conocido; pero es preciso decir que ha sido estudiado solamente en algunos detalles ocasionales o con una problemática superficial, tanto, que las exposiciones sobre el tema de que disponemos tienen con frecuencia un carácter semilegendario. *Las mil y una noches,* junto con *Simbad el marino,* tienen algo que ver en todo este asunto. Lo cierto es que la apreciación del alcance, de la significación real de este comercio, se prestan todavía a controversia.

Islam y comercio

Además el asunto, abordado desde el punto de vista de las relaciones con Europa, ha sido tratado en cierta medida unilateralmente o, al menos, sólo ha dado origen a discusiones profundas entre historiadores dedicados a Europa. El debate fue abierto por un famoso libro del historiador belga Pirenne, según

el cual el Islam, por ser hostil al comercio y porque había escindido al Mediterráneo en dos partes, fue causante de la ruina del comercio entre el Este y el Oeste y es responsable, por tanto, de la reorganización de la economía europea sobre bases puramente agrícolas y en torno a los países del Noroeste. Aunque el libro haya sido muy fecundo a causa de los estudios que provocó, casi nada de su contenido puede ser hoy mantenido. No costó trabajo demostrar que la decadencia había comenzado antes de la conquista árabe, que aun después de ésta la división no llegó a ser nunca total, y que, en los casos en que esa división es innegable, intervinieron en ella muchos otros factores. En sentido contrario, Sture Bolin y Maurice Lombard han afirmado que las relaciones entre el Islam y Europa fueron lo suficientemente importantes como para explicar muchos rasgos de la estructura de la economía europea y que es al Islam a quien aquélla debe la prosperidad que se manifiesta a partir de los tiempos carolingios. Tampoco estas tesis, insuficientemente documentadas, han sido admitidas, al menos en toda su integridad. Como las de Pirenne, pecan de una lamentable indiferencia por distinguir los lugares y las fechas y de una tendencia a considerar los temas en su conjunto, lo que es digno de alabanza, pero, lo que lo es menos, sin dedicar atención a las evoluciones, al contexto de los acontecimientos, etc. Por eso debemos reemprender más prudentemente el estudio desde sus principios, evitando, por el momento, toda conclusión prematura.

Anteriormente ya hemos discutido el prejuicio de que el Islam fuese hostil al comercio. No obstante, ¿causó perjuicios la conquista árabe en una primera fase, por sus efectos políticos y militares, al comercio? Evidentemente rompió determinados circuitos comerciales, a pesar de que los contactos de Bizancio con Siria y Egipto no cesaron más que en los momentos muy limitados de guerra efectiva, y de que, desde el punto de vista de los habitantes de los territorios que habían pasado bajo control musulmán, los antiguos circuitos pudieron ser reemplazados por otros nuevos (el suministro a Constantinopla por el de las Ciudades Santas). Cierto es que la caída de la corte de Ctesifón no fue verdaderamente compensada más que con el establecimiento de la corte de Bagdad, para lo que hubo que esperar más de un siglo; no obstante, los jefes árabes, más dispersos, proporcionaron una cierta clientela de sustitución. En resumen: si hubo una crisis, ésta no tuvo carácter de fundamental, sino que se trató de una cuestión de adaptación; y es un hecho cierto que hacia el año 800, a lo más tardar, nos encontramos con una actividad comercial no sólo

restablecida, sino más amplia incluso de lo que lo había sido anteriormente. A pesar de la insuficiencia de la documentación, que no nos permite seguir las etapas de esta resurrección durante la época de los omeyas, no cabe duda de que en su tiempo hubo una actividad capaz de mantener, al menos, la continuidad de las tradiciones. En resumen y como veremos más adelante, es cierto que la actividad mercantil se orientó más en unos sentidos que en otros, y más tarde veremos cuál fue la repercusión de la coyuntura política sobre estas irregularidades; sin embargo, fueron independientes del Islam en cuanto tal.

En sentido inverso se ha hecho constar el factor favorable que fue la unidad política del Islam, que venía a sustituir a la división formada por la frontera bizantino-sasánida. Es éste un hecho que no se puede negar, pero que no se puede interpretar abusivamente. Por un lado, el comercio sobrevivirá a la división política de los siglos IX y X; por otro lado, no se puede, pura y simplemente, sacar la conclusión de que había unidad económica en base a que había una unidad política: ya veremos en qué medida se puede hablar de ella realmente, pero de momento podemos decir que de la unidad política no resultó la unidad de pesos y medidas ni la ausencia completa de peajes interiores. Las facilidades derivadas de la unidad lingüística son evidentes, pero esta unidad no se logró de la noche a la mañana y de hecho circuló un gran número de mercaderes que no sabían árabe; en cuanto a la unidad de la Ley, el problema es más bien el contrario, ya que circulaban gentes de diversas confesiones y el Islam, como doctrina, apenas se ocupaba del comercio en gran escala: la unidad, en este caso, era una unidad consuetudinaria preexistente, que se mantuvo y luego se hizo más firme a medida de las necesidades del desarrollo del comercio; en cierto modo, por otro lado, hubo dos unidades en lugar de una, la del Mediterráneo y la del Océano Indico; quizá incluso una tercera, la de las rutas continentales.

Las rutas por mar y tierra

A partir de finales del siglo VIII, Iraq es el principal centro de comercio. Podemos, pues, sin demasiado artificio, describir a partir de él las principales rutas del comercio.

Un primer núcleo estaba formado por las que unían el golfo Pérsico con los otros países ribereños del Océano Indico o incluso más alejados. En gran medida se las puede considerar

como formando un conjunto por sí mismas, pero también se las puede considerar como la sección oriental de rutas más largas que alcanzaban, por el otro extremo, el Mediterráneo. A este respecto, es preciso señalar que en plena Antigüedad las rutas que unían el Mediterráneo con el Océano Indico, en la medida limitada en que existían, pasaban principalmente por el mar Rojo y ya vimos que Bizancio, con la ayuda de Etiopía, había tratado de restablecer este estado de cosas en vísperas a la aparición del Islam; pero el Estado sasánida había atraído hacia el golfo Pérsico un comercio que, puesto que sólo tenía que llegar a Constantinopla y no a Roma, era por ahí por donde, geográficamente sino políticamente, debía cruzar normalmente (más tarde veremos que el desplazamiento de los centros de comercio del Mediterráneo contribuirá a restablecer la antigua preeminencia del mar Rojo, a partir del siglo XI). El predominio de los mercaderes del antiguo territorio sasánida no fue afectado seriamente por el régimen omeya, que no tenía necesidad de enviar mercancías a ninguno de los centros de atracción del Mediterráneo, y, por el contrario, se vio reforzado a partir de la fundación de Bagdad y mientras esta ciudad siguió siendo la indiscutible metrópoli de todo el Oriente Próximo. Entre los marinos que participaban en este comercio pudo haber árabes de Iraq o de Omán, pero no parece que se pueda dudar del predominio persa, incluso cuando el puerto de llegada sea Basra. Los signos de este predominio son claros, no sólo hacia el Indo y aun más allá, sino también hacia el Yemen y Africa oriental, lo que es digno de ser subrayado.

Hasta los alrededores del año 1000, los principales puertos de embarque en el golfo Pérsico fueron Baṣra y Sīrāf. Baṣra o, con más exactitud, el antiguo puerto sasánida de Obollah, ahora unido a la nueva metrópoli cercana, Baṣra, presentaba el inconveniente de obligar a los navíos a un largo viaje por en medio de los bajos fondos de la extremidad del golfo en los comienzos de la desembocadura del Eufrates (menos avanzada, sin embargo, que hoy); como contrapartida, ahorraba un difícil trayecto continental a los mercaderes deseosos de llegar rápidamente a Bagdad. Sīrāf era un puerto, en sí mismo, mucho mejor, pero que servía de comunicación directa más con Irán meridional que con Irak, y que se encontraba en una costa terriblemente abrasada e inhospitalaria. Muchos de los navíos cuyo puerto de destino era Sīrāf, se hacían a la mar, sin embargo, hacia Baṣra cuando las condiciones eran favorables. No obstante, son los mercaderes o marinos de Sīrāf los que figuran originalmente

en la documentación más importante de que disponemos para trazar la historia del comercio en el Océano Indico.

Desde el golfo Pérsico, los navíos se dirigían hacia los puertos de la India occidental y hacia Ceilán. Muchos se detenían allí y, en todo caso, pocos remontaban el golfo de Bengala; pero también muchos se dirigían directamente hacia la península de Malaca, cuyo principal puerto era Qala, al noroeste de la moderna Singapur. Desde este punto, cuando seguían viaje, frecuentaban los puertos indochinos o remontaban directamente hacia China y alcanzaban Cantón, más allá de la cual, por regla general, nadie se aventuraba. Seguridad y comercio se unían para evitar las travesías puramente oceánicas demasiado largas; sin embargo, los monzones eran conocidos, y, a la vuelta, algunos navíos iban a veces directamente de la India a Arabia o el Africa oriental, antes de alcanzar el golfo Pérsico —lo mismo que hacían, más al Sur y en condiciones poco conocidas, los malayos—. Tal era la situación en el siglo IX, pero a finales de aquel siglo la colonia cercano-oriental de Cantón fue exterminada como consecuencia de problemas internos de China; durante largo tiempo la unión directa no fue totalmente restablecida y, a causa de que los chinos llegaban hasta Qala, fue aquí donde se estableció el principal mercado de intercambio entre los habitantes del Próximo y del Lejano Oriente.

La actividad de los mercaderes y marinos del golfo Pérsico, que se sumaba dentro de él a la actividad de los yemeníes, es menos conocida por lo que respecta a sus relaciones con Africa oriental. Se puede afirmar que frecuentaban las costas hasta la actual Zanzíbar (cuyo nombre es persa), y, sin que se pueda decir desde cuándo, las Comores y el extremo norte de Madagascar; los principales puertos eran probablemente Kilwa y Mogadiscio. A escala regional había relaciones entre yemeníes y etíopes o somalíes, y sus barcos llegaban hasta Ỳidda, el puerto de La Meca; pero pocos llegaban hasta el fondo del mar Rojo. Algunos barcos egipcios, por su parte, atravesaban este mar de un extremo al otro, pero antes del siglo X su participación en la navegación parece haber sido poco importante; otros, más numerosos, se limitaban, también ellos, con ir a abastecer a Ỳidda, saliendo o del fondo del mar Rojo o de puertos como el de Aydhab, en las costas del Alto Egipto, a los que se llegaba por medio de caravanas que atravesaban el desierto. Pocos egipcios iban más allá del Yemen.

Aquellos mercaderes que no se contentaban con llevar sus mercancías a Bagdad, o los mercaderes que venían a Bagdad a buscar lo que los precedentes habían traído a ella, difícilmente podían atravesar el norte del desierto arábigo para llegar direc-

tamente a Egipto; tanto si querían alcanzar aquél como si querían llegar a los puertos sirios, lo contorneaban siguiendo el «Creciente Fértil». En la época bizantina, el punto de llegada normal era Antioquía, en el norte de Siria. Pero el crecimiento de Damasco desvió hacia el Sur los itinerarios, que alcanzaban entonces el mar por Tiro o Trípoli, más tarde por Acre y, a fines de la Edad Media, por Beirut. Por añadidura, otras caravanas subían desde la Alta Mesopotamia por Asia Menor hacia Constantinopla, ya sea a través de Melitene (Malatya), ya sea por Cilicia y el Taurus.

En el Mediterráneo los dos puertos más importantes seguían siendo Constantinopla, fuera del Islam, por un lado, y Alejandría por el otro, desde donde, a veces, se reembarcaba hacia Siria. A partir de mediados del siglo VIII, la política bizantina, a falta de haber podido rechazar al Islam, trató de disminuir tanto como fuese posible el beneficio económico que aquél sacaba de sus conquistas atrayendo a los mercaderes hacia Constantinopla o, cuando esto no era posible, hacia otros puertos bizantinos, y prohibiéndoles el acceso a los puertos ajenos al control del Basileus. Esta fue una de las causas de la indudable disminución de las relaciones directas entre Oriente y el Occidente cristiano que se hace notar en esta época. Sin embargo, y sin duda en parte por esta razón, el dominio bizantino de los mares sufrió un rudo golpe en el siglo IX por la ocupación musulmana de las islas, principalmente Sicilia y Creta, que dominaban el Mediterráneo. La actividad de los corsarios sirios y cretenses en Grecia, la de los magrebíes y españoles en la península italiana (donde ocuparon durante treinta años Bari) y también en las costas de Francia (donde, partiendo de la madriguera de Garde-Ferinet, en los montes llamados desde entonces «de los Moros», infestaron durante más de un siglo los valles alpinos, llegando hasta Suiza), atestiguan, a la vez, la desaparición del poderío bizantino en Occidente y la debilidad de las resistencias locales frente al Islam así como, en aquella misma época, frente a los normandos y los húngaros. Pero la actividad de los corsarios atestigua, también, la insuficiencia de las relaciones comerciales y en este caso la causa no pudo ser más que económica; nos volveremos a encontrar con esta misma cuestión posteriormente aunque bajo un ángulo distinto. No se puede deducir de ello, sin embargo, la interrupción de las relaciones Este-Oeste por medio de otras vías; las mercancías podían pasar de Constantinopla a Italia del Norte (Venecia) a través de Grecia y del Adriático (a pesar de los piratas dálmatas) y también se habían anudado relaciones entre el Magrib e Italia del Sur (sobre todo con Amalfi), de lo que

da testimonio, por ejemplo, la introducción de la palabra «mancus» (ver *supra* capítulo IV) en la península italiana, así como en España y en la Francia carolingia. La navegación entre Egipto y el Magrib o España, es decir y dejando al margen las divisiones políticas, entre los países musulmanes de la mitad Sur del Mediterráneo, a pesar de lo inhospitalario de las costas en su mitad oriental, era muy activa.

A las rutas marinas se unían las rutas terrestres. Se ha hablado ya de las que unían los dos mares. Pero había otras que, partiendo de los diversos países ribereños del Mediterráneo así como desde Marruecos, penetraban hacia los países sudaneses por encima del Sahara. Sin embargo, las principales rutas continentales se formaban en los límites del Asia Central ya desde antes del Islam. Unas unían estos países con Bagdad, igual que antes lo hacían con Ctesifón, pasando por Nīšapur, Rayy (cerca de la moderna Teherán) y Hamaḏān: continuando hacia Arabia, era también la ruta de los peregrinos jurasaníes hacia La Meca. Otras, más allá de Bujārā y Fergana, penetraban en China siguiendo los caminos tradicionales de la seda que, a veces, eran utilizadas por los mercaderes de los dominios musulmanes para penetrar en China, aunque más a menudo sólo servían para que sobre ellas se encontrasen los mercaderes de los dos Imperios. Por último, un tercer itinerario unía Asia Central, a través del Jwārizm, con los países del Volga, donde se encontraban los normandos; los descubrimientos de monedas atestiguan, si de ello hay necesidad, el predominio de este itinerario sobre los que unían Mesopotamia con Rusia, más difíciles tanto por el relieve del terreno como por el estado endémico de guerra entre los musulmanes y el Estado de los jazars. Sin embargo, los productos de Asia Central llegaban también a través de Irán septentrional a Trebizonda, en el mar Negro, desde donde, al mismo tiempo que por rutas terrestres que iban a lo largo de las cadenas montañosas de Armenia y Anatolia, eran llevadas por mar a Constantinopla; aquí otros «normandos», los de Kíev, las recogían, junto con otros productos bizantinos.

No podemos dejar de sentirnos sorprendidos por la ausencia, en este cuadro, de Europa Occidental. Ya hemos dicho que había relaciones entre España y Francia, pero parece ser que estuvieron exclusivamente en manos de los judíos a uno y otro lado de la frontera. ¿Por qué no nos encontramos con auténticos orientales, cuando en la Antigüedad como en la Alta Edad Media, eran los orientales quienes venían al Occidente? Incluso en el interior del mundo musulmán eran ahora los magrabíes quienes iban al Oriente, no los orientales al Occidente. No se

trata de que éstos hubiesen abandonado el comercio, sino de que se dirigían a otros lugares.

Se ha invocado el antagonismo religioso, pero los musulmanes frecuentaban un gran número de países que no eran musulmanes, entre ellos la cristiana Constantinopla; de todos modos, en la Europa cristiana no hubiese habido lugar a un antagonismo con los cristianos de Oriente ni con los judíos, puesto que estaban representados en los dos bandos. Pudo ser que, como los bizantinos y los chinos, los occidentales hubiesen prohibido a los mercaderes llegados por mar la penetración en su territorio; lo mismo harán los musulmanes más tarde cuando los cristianos de Occidente frecuenten sus puertos; los pueblos de la estepa ruso-asiática y los del Africa sudanesa no pudieron hacer lo mismo por falta de organización. Pero lo cierto es que incluso los puertos mediterráneos de Francia e Italia del Norte fueron prácticamente ignorados por los comerciantes orientales. No hay para ello otra posible explicación que la insuficiencia del atractivo económico y la preferencia, en los intercambios que había, por las rutas terrestres que atravesaban las penínsulas italiana e hispánica o la Europa Central, en manos de los mercaderes de estos países.

Fuera lo que fuese, una cosa es cierta: dejando al margen una posible excepción que luego expondremos, había por un lado los mercaderes del Mediterráneo, y por otro, los mercaderes del Océano Indico, y nunca el mismo hombre penetraba de una zona en la otra. Tratándose de comercio terrestre, es difícil establecer unas líneas de demarcación tan netas, pero de hecho, parece ser que no hubo comercio directo entre Rusia y China. Es cierto que hacia los siglos XI y XII es posible encontrar hombres que iban desde el Magrib a la India, pero se trataba de súbditos del Islam, nunca de extranjeros y, aun en este caso, es digno de notarse que eran dos viajes sucesivos: nunca se hacía un negocio directamente desde un dominio con el otro. En épocas anteriores la única excepción posible se refiere a los judíos Rahdaníes, a los que más adelante nos referiremos.

La cooperación interconfesional

Una vez tratada la cuestión de los itinerarios, llega el momento de referirnos a los hombres. Ya hemos mencionado la actividad o la pasividad de determinadas regiones. Otra característica es la interconfesionalidad del comercio. Es posible encontrar participando en él a musulmanes, cristianos, judíos,

zoroastras, budistas en Asia Central y maniqueos mientras los hubo, etc. Y no sólo que haya habido mercaderes de todas esas religiones, sino que no estaban separados, que viajaban juntos y hacían operaciones en común. Una historia, verdadera o falsa pero sintomática, muestra, por ejemplo, a mercaderes musulmanes en agitación tratando de ayudar a un mercader judío injustamente tratado. En el Océano Indico, hindúes así como, quizá, algunos chinos, debían encontrarse en los mismos navíos que los súbditos del Islam, dejando parte a los que venían en sus propios navíos. Sin embargo, es preciso distinguir entre marinos y mercaderes. Los marinos pertenecían a las poblaciones árabes, persas, hindúes, ribereñas al Océano Indico (en los mares de China y a veces fuera de ellos eran chinos y más al Sur, malayos) mientras que en el Mediterráneo eran sirios, magrebíes, españoles, habitantes de sus litorales respectivos o de las islas. Aunque a veces se haga mención de navíos judíos en tiempo de Carlomagno (probablemente judíos europeos) es casi seguro que tanto judíos como cristianos de Oriente eran mercaderes y no marinos, tanto en uno como en otro de los dos mares.

Se ha dedicado mucha atención, en base a un capítulo del funcionario y geógrafo de raíz persa Ibn Jordādbeh (a mediados del siglo IX), a un grupo de mercaderes judíos con cuya historia mezcla la de mercaderes «rusos» (es decir, normandos) que venían a Bagdad, y a los que denomina, con un apelativo que ha dado origen a muchas hipótesis fantásticas pero que significa simplemente en persa «viandantes», *rahdāniya.* Según aquél, estos judíos que partían de la Europa occidental cristiana o musulmana atravesaban el mundo musulmán siguiendo cuatro itinerarios, a elección, que les conducían hasta China; eran capaces de hacerse entender, al menos como asociación, en todas las lenguas necesarias en su recorrido. De sus itinerarios, dos eran marítimos, bajo reserva de las travesías continentales necesarias: una pasaba por el istmo de Suez y el mar Rojo y la otra por Siria, Mesopotamia y el golfo Pérsico. Los otros dos itinerarios eran continentales, siendo equivalente el primero, aunque utilizando caravanas terrestres, al segundo de los itinerarios marítimos precedentes, mientras que el último contorneaba al Imperio bizantino por el Norte y no entraba en el mundo musulmán más que por sus provincias de Asia Central, después de haber atravesado Rusia meridional y el Estado de Jazár hasta el mar Caspio, y antes de entrar en el área de influencia china. Se han subrayado las dificultades concretas que presenta la exposición de Ibn Jordadbeh, las posibilidades de anacronismo, la singularidad de la aventura de unas personas

que unían directamente los dos mundos del Mediterráneo y del Extremo Oriente, la ausencia de cualquier otro testimonio tanto en la literatura europea como en la del Islam, la extrañeza de una organización especial allí donde todos los otros datos nos muestran un comercio en el que todas las confesiones estaban juntas: lo prudente no es rechazar el testimonio de Ibn Jordādbeh, sino no atribuirle más que un valor momentáneo, una importancia reducida y, en sus detalles, una desigual seguridad.

Una documentación original procedente de los siglos XI y XII, cuando habían cambiado las condiciones anteriores, conocida bajo el nombre de Geniza de El Cairo, nos da a conocer el comercio de los judíos magrebíes en Egipto y en el Océano Indico; pero no hace referencia a ninguna de las especifidades de los «Rahdāníes».

Técnicas de transporte

Es imposible entrar aquí en el detalle de la descripción de las modalidades de viaje en las diversas áreas recorridas. Por lo que respecta al mar, lo esencial es subrayar la absoluta ruptura entre los usos mediterráneos y los del Océano Indico, mucho más radical de lo que podría hacer suponer las pequeñas dimensiones del canal de Suez o los viajes de los mercaderes de Baṣra al litoral sirio. En el Océano Indico, al contrario de lo que ocurría tanto en el Mediterráneo como en los mares de China (sin hablar de los malayos, cuyas piraguas estaban formadas por un solo tronco vaciado de su interior), las planchas con que se construían los navíos no estaban clavadas entre sí, sino unidas por medio de cuerdas y con los intersticios obturados con pez. Desde la Edad Media ha sido observado con admiración este uso, que ha sido explicado por el folklore con la leyenda de la montaña submarina imantada que atraía los clavos y destruía de este modo los navíos; es posible que en las tempestades y caso de chocar con unos arrecifes, los barcos simplemente unidos con cuerdas fuesen más flexibles que los que utilizaban clavos en su armazón; pero lo más probable es que se tratase simplemente en un principio (con una posterior conservación tradicional), del hecho de que, en los lugares de construcción naval, era más fácil procurarse fibras para hacer cuerdas que clavos de hierro, los cuales, por otro lado, se oxidaban. En el Océano Indico, en efecto, los navíos eran frecuentemente construidos con madera de teca o de cocotero, y el mismo cocotero proporcionaba la fibra para las cuerdas y

las velas; también se utilizaban, a veces, las palmeras, por ejemplo para los mástiles. Lo que es notable es que al margen de las palmeras que no podían ser utilizadas exageradamente puesto que se plantaban principalmente para la producción de dátiles, estas maderas, y sobre todo las de mejor calidad de entre ellas, no crecían casi en ninguna de las regiones del mundo musulmán, y, por tanto, toda la navegación y el comercio marítimo dependían de la importación de una materia prima fundamental, ya sea de la India, ya sea del Africa Oriental. Con frecuencia las maderas eran acarreadas, sin haber sido cortadas, flotando detrás de los navíos; pero también era frecuente que los navíos fuesen construidos según las tradiciones indígenas en los países frecuentados por los marinos de que ahora nos ocupamos, y, en particular, en los archipiélagos de las Laquedivas y Maldivas, ricas en cocoteros de los que sus habitantes extraían todos los productos necesarios para su subsistencia.

En el Océano Indico es donde se utilizó por primera vez, antes del Islam, la vela llamada, por una confusión verbal de la que desconocemos las causas, «latina» (triangular), en lugar de la vela cuadrada mediterránea; esta vela permitía maniobrar con más flexibilidad en medio de vientos a veces temibles, aunque todavía no se conociese el arte de navegar en contra del viento. El timón de codaste no aparece hasta el siglo XIII en ambos mares, sin que sea posible por el momento reconstruir su historia. Hacia la misma época aparece también en ambos mares, utilizada prácticamente, la brújula, cuyo principio era conocido por los chinos desde hacía muchos años, pero cuya adaptación práctica se desconoce cómo se hizo. Hasta finales de la Edad Media, los marinos del Océano Indico se guiaron esencialmente, cuando no estaban a vista de costa, por la observación de los astros cuyas particularidades de latitud, longitud, etc. se transmitían por medio de la tradición, haciendo las mediciones necesarias por medio de procedimientos empíricos de una precisión notable, teniendo en cuenta las condiciones en que se hacían. Quizá existían manuales mnemotécnicos precursores del único que ha llegado hasta nosotros y que con certeza los sobrepasa en valor, el de Ibn Māŷid, contemporáneo de Vasco de Gama, que para ser exactos, está dividido en diversos opúsculos.

En el Mediterráneo el problema de la madera de construcción naval era más agudo debido a la escasez de madera (aunque menor que hoy) en los países musulmanes y a su general falta de cualidades necesarias para este uso. Eran muy solicitadas las coníferas, que Egipto importaba del golfo de Alejandreta. También se daba el caso de que se comprasen navíos

completamente terminados a los italianos, o que se utilizasen elementos de navíos extranjeros averiados. Se ha sugerido que las dificultades de aprovisionamiento de madera fue una de las causas del posterior eclipse de la marina musulmana frente a la marina europea: pero no se puede exagerar el valor de esta idea, ya que las necesidades no eran inmensas y también se produjeron otros eclipses de marinas sin que, en su caso, haya podido intervenir este factor. Más adelante veremos que en el caso del Islam también intervinieron otros factores.

Por tierra, el transporte se hacía esencialmente a lomos de bestias, principalmente de camellos. En Oriente no se desconocía la técnica de la construcción de carreteras, pero, por lo general, se encontraba que era más práctico contentarse con pistas. Es por eso también por lo que, aunque se utilizase a veces la rueda, se consideraba más práctico el transporte por medio de animales que por medio de carruajes. Supuesto que se organizase un sistema de repostas, lo que también hubiese sido necesario en el otro caso, los animales eran más útiles puesto que sus pies se adaptaban mejor a todos los terrenos, a las travesías de vados, etc., y porque cargaban mejor sobre sus espaldas que arrastrando un carromato, dado que se desconocía el uso de los aparejos para los animales. Todo esto no quiere decir que no se construyesen caminos sólidos en las montañas, que no se edificasen puentes sobre los ríos, o se montasen puentes de barcos, que se podían abrir, en los grandes ríos navegables. Cada vez más, a medida de las necesidades planteadas por el desarrollo del comercio, se fueron organizando en aquellos sitios donde concluían normalmente las etapas de cada viaje sobre todo si esas etapas no terminaban en una ciudad, albergues nocturnos para las bestias, las personas y las mercancías, a las que denominamos, con un nombre turco posterior, «caravan-serrallo» o caravanera.

Tanto si se viajaba por mar como si se hacía por tierra, nunca se viajaba solo. Por mar las estaciones imponían sus exigencias, menos claras en tierra; pero independientemente de esto, la seguridad, la necesidad de ayuda mutua en caso de accidente, exigían la constitución de convoyes colectivos. El control administrativo también se simplificaba en este caso. De ahí que las mercancías llegasen masivamente en un determinado momento, lo que daba lugar a una especie de ferias provisionales. Un caso especial era la peregrinación, a la que acompañaban casi obligatoriamente mercaderes así como tropas militares.

No podemos enumerar ahora todas las mercancías transportadas. Lo único que vamos a hacer es poner en guardia al lector contra la idea implícita en muchas obras, tanto serias como folklóricas, de que el «Comercio de Levante» consistía únicamente en objetos maravillosos y en tesoros de las Mil y Una Noches. Cierto que viajes tan largos —una expedición al Océano Indico exigía prácticamente, para ir y volver, casi un año— y tan peligrosos, no hubiesen atraído a nadie si no hubiesen supuesto la perspectiva de ganancias fabulosas, y es ésta la atmósfera en que se mueven tanto el legendario Simbad el Marino como las semi-históricas *Maravillas de la India* de un capitán procedente de Siraf, Bozorg ibn Šahriyār (siglo x); en términos más estrictamente económicos, el comercio a gran distancia no podía proporcionar ganancias si no incluía mercancías cuyo precio, comparado con su peso y su volumen, no fuese elevado, mercancías, pues, de lujo o, en todo caso, de valor. Pero de ello no se puede sacar la conclusión de que el comercio versaba exclusivamente sobre tales mercancías; los clientes tenían necesidad de otros géneros más cotidianos cuya regular demanda compensaba lo que las primeras tenían de aleatorio. En resumen, el comercio a gran distancia descansaba sobre la combinación de dos clases de mercancías, unas que llenaban los navíos y aseguraban los fletes, otras que acrecentaban las ganancias.

Sólo unas palabras es preciso dedicar al comercio intermediario, inter-regional, que versaba principalmente sobre el intercambio de productos de consumo habitual, alimenticios o industriales, o en su traslado a los grandes centros de consumo: así, el trigo y ciertos metales de la Alta Mesopotamia se llevaban a Bagdad, y productos alimenticios de todas clases procedentes de todo Egipto se llevaban a El Cairo, en el primer caso por navegación sobre el Tigris, en el segundo por el Nilo. Por lo que respecta al comercio realmente internacional, es preciso distinguir, menos que los productos, las funciones a las que estos productos servían: productos de consumo, productos que servían a la producción artesanal interior, mano de obra, productos de tránsito; su proporción tiene una gran importancia en el equilibrio general de la economía, y pudo variar según los lugares y las épocas. Desde otro punto de vista, es preciso distinguir la importación de la exportación y estudiar su relación.

El comercio de importación del Océano Indico y de otros lugares más lejanos a las costas musulmanas, versaba sobre

productos preciosos: piedras preciosas y sobre todo «especias», de las que la más solicitada era la pimienta, y que servían no sólo para la alimentación, sino también para la farmacología, perfumería, productos de belleza, etc. Las maderas preciosas en ocasiones también han sido utilizadas para fines similares; otras, se utilizaban en ebanistería y, desde otro punto de vista, ya hemos visto el caso de las construcciones navales. En ocasiones también venían de China productos fabricados, tales como porcelanas, telas de seda, papeles finos —pero es preciso no caer en exageraciones, teniendo en cuenta las condiciones en que tenían que ser transportados objetos tan perecederos— Lo que sí se transportaba —a veces solamente de una etapa a otra, donde eran reemplazados—, hierro, estaño, etc., arroz, pescado. En sentido inverso, se envía a la China o a la India coral o marfil, que había sido obtenido previamente en el Oeste del Océano Indico, en Africa oriental, o importado del Mediterráneo, y también aceite, dátiles, sal, perlas del golfo Pérsico, telas sólidas pero de poca calidad, etc. En el Mediterráneo, y procedentes del Occidente musulmán o cristiano, se importaban al Oriente hierro y otros metales, tejidos fuertes, madera; se transportaba, de una etapa de viaje a otra, aceite, trigo, pescado salado, sal; a lo largo del viaje se vendía alambre, telas finas, objetos fabricados de metal, cristal y especias. De los países del Norte se importaban, por mar o por tierra, miel, cera, pieles y esclavos; de los países del Sur, de Africa, más esclavos y marfil, etc. Algunos ejemplos, por su significación especial, deben ser extraídos de todo esto. Los objetos de consumo como la pimienta, siendo todo lo importantes que se quieran, podían desaparecer sin que ello, no digo que no produjese pérdidas, pero no comprometiese ninguna actividad productiva en los países musulmanes; no se puede decir lo mismo de los esclavos por un lado, y de las materias primas como el hierro y la madera, por otro, que por consiguiente desempeñaban un papel mucho más funcional, se insertaban más orgánicamente en la economía musulmana: importar materias primas para fabricar con ellas productos de precios superiores, importar mano de obra a bajo precio, todo esto caracteriza en un cierto sentido una economía «colonial», de la que entonces era beneficiario el Islam y Europa la proveedora; sin embargo, no podemos exagerar la importancia de estos hechos, ya que los productos elaborados no encontraban más que un mercado limitado en los países de donde procedían las materias primas; por otro lado, la balanza se iba invirtiendo poco a poco, y desde el siglo XI el Occidente deja de proporcionar esclavos, y con el alumbre adquiere un producto indispensable para una

industrial textil que comienza a introducir sus productos en Oriente. A finales de la Edad Media se hará cierto que el comercio realizado por mercaderes ambulantes tendrá más importancia que la venta de productos indígenas, lo que significará que un cambio en las rutas de los mercaderes tendría graves consecuencias; pero en la Alta Edad Media parece que la proporción entre exportación y ventas en tránsito se mantuvo equilibrada.

Formas de comercio

Una vez dicho esto hay que admitir que no disponemos de ninguna estadística que nos permita medir la importancia respectiva de la importación y de la exportación. Sólo podemos hacer algunas consideraciones generales. Aunque esto pueda parecer extraño a una mentalidad educada en la atmósfera de la economía moderna, ningún Estado medieval pretendía obtener lo que nosotros llamaríamos un balance favorable de las exportaciones. Por el contrario, como se verá más tarde, todo se encaminaba a estimular proporcionalmente más la importación que la exportación. Y es que, dadas las dimensiones limitadas de la producción medieval, nunca se temía no poder vender, sino tener escasez de algo; el poderío y la prosperidad consistían en poder adquirir las cantidades necesarias de todo lo que se creía importante, con objeto de evitar aquel riesgo lo máximo posible. Seguramente, si el mundo musulmán así como Europa, a medida de su despertar no hubiesen dispuesto de otro medio para comprar que vender, quizá hubiesen cuidado más deliberadamente sus exportaciones; pero lo cierto es que no les faltaban medios monetarios, y que, como antaño había hecho el Imperio romano en el Océano Indico, con frecuencia suplía con monedas la insuficiencia de medios procurados por la venta de mercancías; los mercaderes exportaban sacos de oro o plata, a veces también letras de cambio, que les parecían más manejables y susceptibles de una más amplia utilización que un exceso de mercancías. En la medida en que se trataba de mercancías transportadas de un lugar al otro, el beneficio, según se afirma explícitamente en algunos tratados comerciales, no se buscaba en el excedente de las mercancías vendidas sobre las mercancías compradas exclusivamente, sino en el procedimiento puramente especulativo del estudio de los precios y en la compra en un sitio de una cosa barata para venderla en otro sitio en que estaba más cara.

Habíamos visto que el Estado tenía posesiones y talleres

propios. Del mismo modo, con variaciones según los países, existen monopolios comerciales. Es lo que se denomina el sistema del *matŷar,* literalmente el comercio, almacén comercial. En Egipto, donde había adquirido un particular desarrollo, versaba sobre la importación de hierro y madera y sobre la exportación de alumbre; a mediados de la Edad Media se utilizará el alumbre para evitar que las importaciones de madera y de hierro, indispensables para la construcción naval y para la fabricación de armas, condujesen a una hemorragia monetaria que el agotamiento de los yacimientos de oro comenzaba a hacer temible; pero nada similar se puede citar con anterioridad. En Iraq, donde las tradiciones eran diferentes, los esfuerzos de los buyíes para introducir un sistema comparable terminaron con el fracaso. Al margen de los monopolios, el Estado tenía prioridad para comprar, a menudo sobre tarifas oficiales, lo que le convenía, método que producía daños al comercio privado libre y que suscitaba las protestas de los mercaderes; volveremos a hablar de este problema cuando nos refiramos a los finales de la Edad Media.

Los mercaderes que desembarcaban en un puerto o llegaban a una ciudad fronteriza, o simplemente a una gran ciudad incluso del interior del territorio musulmán, no eran libres para desembarcar sus mercancías a voluntad, ni sus eventuales clientes para venir a su encuentro y tratar con ellos directamente de sus asuntos. Este procedimiento, que quizá adquiera un cierto desarrollo en el declinar de la Edad Media, estaba estrictamente prohibido antes, ya que entonces había una separación absoluta entre el gran comercio exterior y la venta al detalle o el pequeño comercio artesanal en el mercado interior. El sistema empleado era el del *funduq* (palabra que en italiano se convirtió en «fondaco», y que quizá proceda del griego pandokeion). Consistía en que los mercaderes o los agentes del Estado llevaban todas las mercancías a un almacén donde estaban indicadas de antemano, o donde se cobraban a la entrada, después de un registro detallado, las tasas aduaneras o comerciales que debían pagar ya sea inmediatamente o ya sea después de su venta; era éste un sistema muy ventajoso para el Estado. A continuación, estas mercancías eran vendidas, por lo general por medio de subasta, a los compradores, principalmente detallistas, que deseasen comprarlas.

En esto intervenía el corredor, *simsār* (sensal en italiano), cuyos servicios eran casi indispensables para los mercaderes extranjeros que no conocían ni los usos, ni la lengua, ni los precios del país. Por otro lado, no era más que una variante a mayor escala del corredor que por todos lados, incluso en

el comercio de los *sūqs* (zocos), se interponía para ponerlos en relación, entre el fabricante en busca de un cliente y el particular en busca de un producto.

Salvo en el caso de Egipto, no estamos lo suficientemente informados acerca de los derechos que eran percibidos, como para entrar aquí en detalles. No consistían, hablando con propiedad, en derechos de aduana, sino en tasas sobre el comercio y sobre los servicios prestados (desembarco, inventario, etc.), variando el total entre el 10 ó el 30 por 100 según las mercancías o los mercaderes; había también unos derechos que se cobraban sobre la exportación, calculados de forma que no favorecían a los mercaderes que no habían importado en medida suficiente. El *fiqh*, teórico, considerado como un precedente lo que aparentemente había sido una medida especial del califa 'Umar, estimaba que los mercaderes procedentes del extranjero debían pagar unos derechos que variaban según su confesión y su pertenencia política: el no-musulmán extranjero, por reciprocidad con lo que hacía Bizancio con los musulmanes, pagaría un 10 por 100 mientras que el *ḏimmī* pagaría un 5 por 100 y el musulmán un 2,5 por 100 (1/4 del diezmo). Es difícil saber qué es lo que pasaba en la práctica. En el caso de los musulmanes interfería la concepción de que el derecho a pagar correspondía a su *zakāt* que no tenía que satisfacer más que una vez por año. Sin embargo, se concluyeron tratados de comercio, al menos a partir del siglo x, que bajaban los derechos en consideración a las relaciones políticas recíprocas o a las necesidades de ciertas mercancías. De otra parte, el régimen de los puertos marítimos parece haber sido diferente del régimen de las fronteras terrestres, percibiéndose en ellos un «diezmo» mucho más uniforme indiferentemente sobre los comerciantes de todo género y por todas las mercancías venidas del extranjero; cualquiera que hayan sido las especificaciones teóricas, mal podríamos explicarnos, caso de que los musulmanes hubiesen gozado de un claro privilegio, el que extranjeros en número creciente se hubiesen unido a aquellos para finalmente suplantarlos y sin que exista ningún indicio que nos haga pensar que hubiesen podido pasar sus bienes bajo el nombre de un asociado musulmán.

Además, como ya habíamos dicho, el *fiqh* es sumamente discreto en todo lo referente al comercio en gran escala, lo que significa que éste conservaba unas tradiciones que no debían nada al Islam. Ciertamente trata de ciertas instituciones o costumbres de las que se aprovecha el comercio en gran escala, pero sin dedicar especial atención al caso en que aquéllas

se aplican a éste. Sin embargo, debemos tratar de precisar algunas de estas costumbres de gran importancia en la historia comparada de las técnicas comerciales.

Modos de pago y de crédito; la usura

Un problema que se planteaba a los mercaderes, así como a los perceptores de impuestos, era el transporte de los fondos. Ya hemos dicho que, a menudo, se hacían juntos transportes de dinero y transportes de mercancías. Pero aunque fuesen menos voluminosos, los sacos de monedas no estaban menos expuestos a los riesgos del viaje, sino todo lo contrario desde ciertos puntos de vista. De ahí la necesidad de encontrar métodos para reducir al mínimo estas transferencias. Ya hemos hablado de las órdenes de pago de los agentes del fisco, llamado con frecuencia *sakk* (de donde procede la palabra moderna «cheque»). Ya en la Antigüedad se habían empezado a utilizar procedimientos de crédito, procedimientos que sin duda no fueron inventados en la Edad Media musulmana, aunque fueron perfeccionados y, en todo caso, considerablemente desarrollado su uso. El principal era la letra de cambio (por conservar la traducción ordinaria que no es absolutamente pertinente), a la que los libros de Derecho denominan con el apelativo árabe general de *ḥawāla,* transferencia, pero que en la práctica llevaba el nombre de *suftaŷa* con más frecuencia. Consistía en que un individuo, A, confiaba a un individuo, B, una carta pidiendo a un tercero, C, residente fuera de la ciudad donde se hacía el negocio, que avanzase al citado B una cierta suma que A le devolvería en una ocasión similar recíproca: de este modo, B podría disponer durante su estancia en aquella ciudad del dinero que le fuese necesario sin tener que llevar nada consigo. El servicio prestado era importante, pero no se puede exagerar su función: sólo tenía lugar entre corresponsales que se conocían personalmente, al menos por correspondencia, y, por tanto, era una combinación dentro de un círculo determinado y entre un número limitado de lugares. Se acompañaba de un inmediato cambio de correspondencia por la que los interesados se ponían al corriente del estado respectivo de sus cuentas. Conocemos otro sistema que sólo se ha dado en un caso, en Baṣra en el siglo XI, al que llamaríamos un «clearing»: los mercaderes constituían depósitos en una especie de Bancos y las liquidaciones entre ellos se hacían por medio de transferencias de escrituras; pero nos es imposible decir si el procedimiento era empleado más generalmente, y, por regla general,

estaba prohibido utilizar los depósitos ordinarios para hacer liquidaciones, excepto en caso de órdenes expresas y ciertas.

Tan delicado era para los mercaderes el problema de adquirir los fondos necesarios, como para el «capitalista» el de hacerlos fructificar. Era excepcional el caso de que un mercader comerciase únicamente con sus propias mercancías, y en general hacia negocios en beneficio de otros. Se practicaban dos formas principales de asociación capital-trabajo. La primera era una asociación, hablando con propiedad, *širka,* es decir, que había una copropiedad de un bien y reparto del beneficio según una proporción fijada por los asociados. Más interesante es la *muḍāraba* o *qirāḍ,* parecida a la «commenda» italiana. Consistía en un adelanto de fondos por el capitalista a un mercader, quedando a cargo de éste el hacerlos fructificar y conservando el primero el derecho a una parte del eventual beneficio. La práctica, en cierta medida, era conocida también en Bizancio y por los judíos, pero se ha llegado a establecer que la adaptación musulmana era más flexible y garantizaba mejor al mercader viajante contra los riesgos siempre grandes de la empresa. Se ha dicho, por el contrario, que la *muḍāraba* estaba menos perfeccionada de lo que iba a estar la commenda italiana; pero la reserva no parece fundada. Descansa sobre el hecho de que el Derecho no permitía más adelanto que en dinero, no en mercancías; pero además de que conocemos casos en que en la práctica no se respetaba esta restricción, ésta se limitaba a estipular, para evitar toda duda, que el montante de lo avanzado debía ser establecido en dinero, pero no prohibía que el mercader convirtiese el dinero recibido, físicamente o no, en mercancías; esto es precisamente lo que hacían los italianos, con la única diferencia de que la escasez de dinero en Occidente hacía que se multiplicasen los casos de adelantos directamente en mercancías, pero siempre a un precio fijo.

Teóricamente, como todas las legislaciones antiguas y todas las religiones medievales, el Islam prohibía el préstamo a interés, la usura, la *ribā.* Es difícil saber exactamente qué es lo que los primeros musulmanes entendían prohibir y con qué mentalidad lo hacían, ya que la utilización hecha por la posteridad de esta prohibición, aplicándola a circunstancias nuevas, falsea un poco el problema como lo falsea también el simple hecho de su traducción a las lenguas europeas. Como ya hemos visto, el Islam no se oponía de ningún modo al principio de la remuneración del capital puesto en explotación. Lo que se condenaba era el simple préstamo usurario que explota la miseria, el préstamo de un saco de dátiles para obtener dos sin riesgo ni trabajo; se incluía también el interés exce-

sivo de algunos préstamos. La extensión de la regla evidentemente molestó a los prestamistas, pero como en todos lados, se encontraron los medios de eludirla casi oficialmente, por medio de compras ficticias, de reconocimientos de deudas superiores a la suma realmente recibida, etc.

Quienes, por razón de comercio o por cualquier otra razón, estaban obligados a ausentarse, o simplemente no querían guardar en su casa todo su dinero (quienes eran ostensiblemente ricos) lo repartían en depósitos; podían autorizar a los depositarios para utilizar el dinero depositado, pero en estricto Derecho, sin duda a causa de la irregularidad de las monedas, el depósito debía ser restituido en las mismas monedas en que había sido hecho. Lo mismo pasaba con las cosas dadas en prenda.

De manera general, es absolutamente cierto que el *fiqh,* que se interesa por los menores detalles referentes al pequeño comercio con objeto de evitar toda posibilidad no sólo de deshonestidad sino de riesgo, se adaptaba mal a las exigencias del comercio en gran escala, del que no se pueden separar el riesgo y la incertidumbre. Sin embargo, no se pueden cometer exageraciones de sentido contrario; en la práctica de la «commenda», por ejemplo, se ha llegado a establecer que la *muḍāraba* musulmana cubría mejor los riesgos del mercader que las prácticas similares de bizantinos y judíos, y a menudo, tenemos ejemplos de judíos que precisaban, que utilizaban formas de contrato musulmanas. De ello se deduce que incluso para los contemporáneos la Ley o la práctica musulmanas aparecían, al menos en ciertos casos, como un progreso sobre las leyes o costumbres anteriores o vecinas.

Las operaciones de «banca» que hemos visto no eran hechas por banqueros especializados. Ni en el mundo musulmán ni en el mundo cristiano, hasta el fin de la Edad Media, la división entre banquero y mercader pasaba por las mismas líneas que hoy. Lo único que había era, por un lado, el *sayrafī,* es decir, el cambista, con su variante el *ŷahbaḏ, sayrafī* dedicado a operaciones de cambio y de control de monedas por cuenta del Estado; por otro lado, el gran mercader que, en razón de sus disponibilidades y a sus garantías, podía recibir depósitos, hacer préstamos, etc. Incluso ciertos notables pertenecientes a otra categoría económica podían hacer operaciones del mismo género. Estas no estaban prohibidas al *sayrafī,* pero parece que, en lo que concierne, no eran demasiado frecuentes y eran de poca importancia. No se puede tomar por una regla el caso de algunos individuos que pudieron acumular variadas ocupaciones.

Conclusión sobre el «capitalismo» (?)

A menudo se ha pensado que el desarrollo de la economía mercantil en el mundo musulmán medieval fue una causa del surgimiento de la «banca judía», y se suele citar el caso muy conocido de los dos grandes banqueros judíos, Aaron y Fineas, en el Estado 'abbāsí en los alrededores del año 900; una de las razones de su posición pudo ser que se podía obligar a estos banqueros, puesto que no eran musulmanes, a hacer operaciones reprobadas por el Derecho musulmán. Sobre este último hay que hacer notar que la moral, tal y como se entendía corrientemente, admitía que no se respetasen las limitaciones establecidas frente a los correligionarios, siempre que se tratase de adeptos de otras religiones: el Derecho mosaico no admitía más que el musulmán el préstamo a interés «stricto sensu». Por otro lado, ya dijimos que durante la época 'abbāsí los judíos se vieron obligados a agruparse cada vez más en las ciudades, y el hecho de sentirse obligado a buscar como pequeña minoría la protección del soberano así como sus relaciones internacionales, de las que, en razón a la escisión entre iglesias, los cristianos no tenían un equivalente, podían evidentemente favorecer en cierta medida las operaciones de comercio y de banca estatal combinadas. Una vez dicho esto, es preciso evitar caer en la especie de ecuación moderna judío = banquero, que pudo corresponder a una cierta dosis de realidad bajo unas condiciones dadas, pero que no correspondía, en absoluto, a la época 'abbāsí: se podían encontrar judíos desempeñando una gama muy variada de oficios urbanos, desde los más humildes a los más distinguidos, e incluso aquellos que eran mercaderes se dedicaban más al transporte de mercancías que directamente a negocios de dinero; en sentido inverso, no nos faltan testimonios que nos dan a conocer, en la misma época de Aaron y Fineas, banqueros cristianos, zoroastras y musulmanes; los *mādarāis,* que durante la primera mitad del siglo x fueron, oficialmente o no, los dueños financieros de Egipto y los *barīdīs,* que lo fueron de Basra hasta el punto de constituir en ella un principado autónomo a comienzos del mismo siglo, eran musulmanes.

Lo que tiene más importancia que establecer una estadística confesional imposible de hacer, es ver cómo se interrelacionan las actividades privadas y más o menos públicas de estas personas. Se pueden hacer las siguientes breves anotaciones para establecer una interconexión entre la riqueza mercantil, la riqueza inmobiliaria y la riqueza pública. Los mercaderes que obtenían beneficios los reinvertían en parte en el comercio,

pero también en parte, como garantía, en la adquisición de tierras y de inmuebles; inversamente, los grandes propietarios organizaban la explotación de sus dominios en función de las posibilidades del comercio e invertían en el comercio, por medio del *qirāḍ* o de otro modo, una parte de sus beneficios sin preocuparse de saber si el mercader encargado de sus asuntos era o no un correligionario. Dado que estos notables eran a menudo altos funcionarios u oficiales del ejército, sin hablar de los miembros de la familia reinante o del califa mismo, tenemos de esta forma un modo de acercarnos al Estado. De otra parte, ya vimos que el Estado se dirigía con frecuencia, a los mercaderes o a otros ricos personajes para el arrendamiento de sus impuestos, o para simples adelantos de dinero, etc. Aunque de ello resultaban una serie de peligros para los mercaderes, demasiado ligados a la ambición y a la solvencía de los dirigentes, también conseguían el poder disponer de fondos muy superiores a los que les eran propios y el embolsarse los beneficios obtenidos con los negocios hechos manejando estos fondos. Esta unión entre lo privado y lo público, que volveremos a encontrar con los grandes banqueros italianos de finales de la Edad Media, caracteriza una cierta etapa del desarrollo de la economía mercantil.

Muchas discusiones se han suscitado, en función de modernas preocupaciones, sobre el grado de «capitalismo» del Islam medieval. La respuesta depende, evidentemente, del sentido, desgraciadamente bastante flexible, que los autores atribuyen a la palabra capitalismo. Uno de los que mejor conocen la cuestión, Rodinson, ha dado recientemente una fórmula que creo puede poner de acuerdo a todos: hubo, en el Islam medieval, un importante «sector capitalista» que, sin embargo, no englobaba a la totalidad de la economía. Este sector era esencialmente mercantil, y no industrial como en los orígenes del capitalismo europeo. No se puede subestimarlo, pero tampoco sobreestimarlo. El poderío de los mercaderes no se puede negar, pero tampoco se puede negar que, a lo largo de las luchas de los siglos X y XI fue el elemento militar, en términos económicos principalmente propietario inmobiliario, quien tomó el lugar más importante; los mercaderes continuarían subsistiendo, ciertamente, pero en un segundo plano y al servicio de los primeros, que los despojaron cuantas veces quisieron hacerlo. No debemos quemar las etapas cuando tratemos de examinar el desarrollo de la economía capitalista.

9. El ejército y las transformaciones políticas y sociales desde mediados del siglo IX a mediados del siglo X

Ya nos hemos visto obligados muchas veces en páginas anteriores a franquear los límites del primer siglo ʻabbāsí y adelantar que el régimen, cuyo análisis a grandes rasgos estábamos haciendo, debía sufrir en el curso del segundo siglo de la dinastía profundas transformaciones. El origen de estas transformaciones residió en gran parte en el ejército, del que no nos habíamos ocupado hasta ahora, y al que es preciso dedicar una exposición bastante extensa.

Las transformaciones militares

En su origen, el ejército de las conquistas estaba formado exclusivamente por árabes, combatientes de la guerra santa, a los que se asignaba una pensión y una parte del botín; al ser éste grande, y al seguir muchos de los hombres ligados a su tribu, el ejército no costaba demasiado: el arma principal era el entusiasmo y la única superioridad técnica sobre el adversario consistía en la movilidad, dos cosas que no costaban dinero. A partir de los omeyas, sin embargo, se produjo una evolución que se podría juzgar inevitablemente: la expansión distendía los lazos entre los combatientes y sus tribus, las conquistas se hacían más difíciles y, por consiguiente, se hacían necesarias formas de combate más costosas, y se reducía el beneficio. Con lo cual, el papel de la soldada iba adquiriendo cada vez más importancia. Por otro lado, en Berbería, Asia Central, el noroeste de Irán, Cilicia, etc., habían sido enrolados indígenas que vivían en las fronteras. Todo esto exigía una administración militar más compleja.

La revolución ʻabbāsí precipitó y dio un matiz especial a una evolución de todos modos inevitable. El ejército más importante con que habían contado era de procedencia jurasaní, lo que significaba, puesto que fue conservado, el fin de la importancia primordial de los árabes en la guerra y en sus beneficios; ya vimos que los acontecimientos que tuvieron lugar durante el reinado de al-Ma'mūn habían acrecido la desconfianza del califa hacia los árabes; Muʻtasim suspendió oficialmente,

en Egipto, todo enrolamiento militar de árabes, y en la frontera bizantina fue disminuido. De ello no resultó la absoluta desaparición de toda tropa árabe, sino la disociación entre el ejército principal central, jurasaní, el único inscrito regularmente en el Dīwān, el único, por tanto, que recibía soldada, y los habitantes de las fronteras, voluntarios de la guerra santa, que no vivían más que de ella, de más en más ignorados por el Gobierno e ignorándole a él. De ser un ejército conquistador, semillero de la aristocracia, una buena parte de los árabes volvía a caer en el bedunismo y la miseria.

Sin embargo, la evolución no sólo tenía una causa y un efecto étnico-políticos, sino que tenía también un aspecto técnico. El sistema de combate árabe basado esencialmente en las hazañas individuales e ignorando tanto el armamento pesado y la guerra de asedio como la explotación táctica de los arqueros, ya no bastaba, sobre todo teniendo en cuenta que nos encontramos en un período en el que en toda Eurasia se perfila un progreso de la caballería pesada. Los jurasaníes conservaban las tradiciones ancestrales comunes a los habitantes de las fronteras, tanto nómadas como sedentarios, del Asia Central, referentes al tiro con arco a caballo, así como las técnicas del minado, de la «artillería» de sitio, de la «nafta» (fuego griego). De todos modos, todo esto no podía ser enseñado en forma suficiente más que a un ejército profesional, como lo era ahora el ejército jurasaní.

Había, pues, dos ejércitos, o mejor, un solo ejército verdadero y luego combatientes ajenos a este ejército, que, dependiendo del Dīwān, está ahora sujeto a una organización y a un control minuciosos. El tratado administrativo de Qudāma (comienzos del siglo x) nos hace revivir todas las minucias de los controles de identidad, del equipo, etc., lo mismo que hará más tarde un tratado fāṭimí paralelo. Los miembros de este ejército eran los únicos auténticos soldados, *aŷnād;* este ejército, con sus máquinas independientes del armamento individual, el único verdadero ejército *ŷayš, askar.* Todo lo más admitía en torno a él, en ciertas ocasiones limitadas temporalmente, a voluntarios, por lo general *muttawi'a,* arrepentidos miembros de bandas de ladrones o *'ayyārūn,* quienes, de todos modos, no recibían más que una soldada inferior momentánea, y no eran utilizados más que en operaciones de cobertura. Con destino al auténtico ejército se traducirían o adaptarían los antiguos tratados de poliorcética y estrategia griegos o iraníes, cuyas reglas, los técnicos, a partir de entonces, se envanecerían de haber asimilado en su totalidad. Es en este ejército también donde se comenzará a utilizar la ballesta, inventada probable-

mente en Asia Central en los siglos VIII o IX, y que, menos flexible que el arco, era de un efecto más contundente cuando podía ser utilizado; también en este ejército se mejoraron los procedimientos de la catapulta y de la balista, de las torres de asedio, de la nafta, etc.

En las fronteras, cuya administración Hārūn al-Rašīd había reorganizado y subrayado su carácter en parte defensivo por medio de fortalezas (en particular las de Asia Menor), operaban los habitantes de las regiones fronterizas o voluntarios de diversa procedencia, que se dedicaban a una Guerra Santa casi permanente, reducida, no obstante, a algaras de saqueo de no demasiada duración y sin idea de conquista. Aquellos que servían de guarnición en algunas grandes plazas especializadas, como Tarso, vivían en parte de las fundaciones piadosas de los fieles; los demás, los que permanecían ligados a tribus árabes o a otras tribus, vivían de sus propiedades o de sus rebaños. Se asemejaban en cierta medida a aquellos pequeños propietarios-soldados, *akritai,* que Bizancio, así como antaño Roma, instalaba en sus fronteras. De aquéllos, aunque hubiese diferencias confesionales e institucionales, se diferenciaban poco en la vida cotidiana; de ahí, que entre una y otra expedición hubiese una confraternización o, en todo caso, una perfecta comprensión de las respectivas costumbres. La atmósfera de estas fronteras se trasluce lo mismo en el poema épico griego de Diógenes Akritas que en las novelas guerreras árabes de 'Umar al-Nu'mān o de Sayyid Battāl. Desde el punto de vista musulmán, todos estos hombres son los que se denomina *gāzīs,* raíz de la cual procede *gázwa* (algara, fr. e it. razzia). En Asia Central, se limitaban a reemprender, frente a los turcos, la tradición de los iraníes o sogdianos preislámicos; pero ahora había gentes de este tipo en todas las fronteras, por ejemplo, en las fronteras con Sudán. En las zonas donde no había otros medios más cómodos de instalarse, se agrupaban a menudo en una especie de pequeñas comunidades medio religiosas, medio guerreras, que vivían en conventos-fortalezas llamados *ribāṭs;* de los habitantes guerreros de estos *ribāṭs* instalados en Sudán, los *(al-)murabiṭūn,* debía, en el siglo XI, salir la dinastía a la que conocemos con un nombre derivado de aquél, por «almorávide».

Por último, en el mar, corsarios particulares o el Estado, equipaban flotas de guerra (sobre todo en el Mediterráneo) que se complementaban con sistemas de vigilancia y señalización costeras.

Sin embargo, en el segundo cuarto del siglo IX se produjo en el ejército propiamente califal una nueva transformación

derivada de la lógica de las circunstancias, pero que de manera directa fue obra de Mu'taṣim el mismo a quien habíamos visto tomando medidas antiárabes en el ejército. Mu'taṣim no estaba ligado a los jurasaníes como lo había estado Ma'mūn; por el contrario, la jefatura autónoma sobre Jurāsān que Ma' mūn, como ya veremos, se había visto obligado a establecer en beneficio de la familia de Ṭāhir (ver *supra)* como garantía de su voluntad de apoyarle siempre militarmente en Iraq, pudo parecer a Mu'taṣim una forma de poner en compromiso el reclutamiento o un peligroso instrumento de presión. Lo que creía necesario era una guardia personal absolutamente devota a su persona: a ser posible no de mercenarios, sino de esclavos, debido a que éstos podían ser adquiridos en su juventud, seleccionados por sus aptitudes militares y morales, y a que, por su origen, eran absolutamente extraños a las luchas de partidos del Islam. Podía ser ventajoso reclutarlos, después de convertirlos, en poblaciones todavía paganas, belicosas, como los daylamitas de las montañas del sur del mar Caspio o, principalmente, como los turcos del Asia Central, cuyas cualidades de resistencia, sobriedad, disciplina, su aptitud para manejar el arco a caballo, etc., que envanecían a su contemporáneo el escritor al-Ŷāhiẓ (ver *infra),* habían sido dadas a conocer por personas más o menos musulmanas emparentadas con ellos, los Ferganíes, como Afšīn; adquiridos por mercaderes especializados en los confines de la estepa ruso-asiática, iban a ser a partir de entonces, en todos los países del Islam en Oriente y a veces también en Occidente, la materia prima de uno de los elementos del ejército de mayor importancia e irremplazable. Cierto que, por lo general, los jefes eran manumitidos, pero no por ello dejaban de guardar una devoción hacia su dueño más personal que la de los jurasaníes.

Pero la creación de este ejército se acompañó, con Mu'taṣim, de otra importante iniciativa. Mu'taṣim se sentía molesto ante la proximidad de los continuos desórdenes de la población de Bagdad y por las luchas de partidos en que los jurasaníes se habían visto mezclados. Temía el contacto entre la ciudad y su nuevo ejército, ya porque se produjesen choques que degenerasen en combates de mayor importancia, ya porque la contaminación con la población civil alterase la pureza deseada en los nuevos soldados. El califa decidió, por tanto, abandonar Bagdad y hacerse construir una nueva capital (como lo haría, más tarde, Luis XIV con Versalles, separada de París): esta capital fue Samarra, la cual tiene un especial interés para nosotros porque, al haber sido abandonado el solar sobre el que estaba construida, sus restos se encuentran en mejores con-

diciones que los de la antigua Bagdad. Bagdad siguió siendo la capital social, pero durante cincuenta años los califas iban a residir en Samarra, a una jornada de viaje de distancia.

Los resultados de la iniciativa de Mu'taṣim no fueron exactamente los que él había esperado. En primer lugar será preciso esperar largo tiempo antes de poder encontrar principados basados en el homogéneo reclutamiento de turcos, y por el momento sólo se trataba de la yuxtaposición de cuerpos heterogéneos que se disputaban los beneficios aportados por el sistema; entre los mismos turcos, entre sus jefes, habían surgido el mismo tipo de rivalidades, y las tropas, más ligadas humanamente a su jefe directo que al califa, abrazaban las posiciones de aquéllos. Paradójicamente y debido a que estos jefes no querían, ausentándose, arriesgarse a dejar un rival en su lugar, la creación del nuevo ejército significó en realidad el abandono de la guerra exterior. De todos modos, puesto que los soldados eran extranjeros y sus querellas eran ajenas a las del pueblo, el ejército reviste la imagen de un cuerpo extranjero, y el mismo régimen, al que aquél proporciona los cuadros políticos, pasa a ser un régimen extranjero que, todo lo más, se soporta. Y sobre todo, el fin buscado más inmediatamente fue el que más lejos estuvo de ser alcanzado. Puesto que dependía de su fuerza, el califa también dependía de sus nuevas tropas, que no tardaron mucho en comprenderlo. En cierto modo, se reanudaba la aventura de los guardias pretorianos de Roma. Cuando Mutawakkil, a instancias de uno de sus propios hijos, fue asesinado por un jefe turco, el predominio del ejército sobre el Califato se hizo evidente. Desde entonces fueron los jefes militares más poderosos los que a la muerte de un califa escogían en su familia, a falta de regla precisa, al candidato que por su carácter, su juventud o por las condiciones de su promoción les parecía que debía mostrarse materialmente más reconocido hacia ellos. En un momento dado el segundo sucesor de Mutawakkil, Mu'tain, haciendo a la inversa la operación de Mu'taṣim, huiría a Bagdad buscando en ella refugio contra su ejército: otro califa fue proclamado en Samarra, Mu'tazz, y se siguió un nuevo y terrible sitio de Bagdad. Musta'in fue muerto y Mu'tazz sufrió el mismo destino poco después, a causa de no haber podido mantener las promesas que había hecho a sus tropas. Las revueltas de los Zanŷ, Qarmatas, etc., que esta situación había alentado, impidieron que se hiciese la menor resistencia a las tropas que se habían vuelto indispensables: el hecho de que en el año 892 Mu'tamid volviese a Bagdad no cambió nada, puesto que los turcos habían hecho lo mismo con anterioridad.

La conciencia que tenían las tropas de ser indispensables las llevaba a acrecentar sus exigencias y, de todos modos, ya se había hecho evidente que el precio de su mantenimiento aumentaba en la misma medida en que se hacía cada vez más imposible para el Estado reducir los gastos en proporción a la reducción de su territorio. Cálculos que es imposible reproducir aquí nos permiten asegurar que sobre un presupuesto de 14 millones de dinares, que habíamos visto que era el del Estado ʿabbāsí hacia el año 900, la mitad aproximadamente debía pasar al ejército. ¿Cómo encontrar los medios para pagar regularmente esta suma, de forma que no afectase a la tesorería, alimentada irregularmente? ¿Cómo estar simplemente seguro de encontrarla cada año? Un esfuerzo por ordenar la administración podía ayudar en la tarea, pero no solucionarla. Los jefes más importantes pedían que se les entregase la dirección autónoma de provincias, de modo que pudiesen disponer de la administración financiera y de los recursos de su provincia. El sistema era peligroso, pero tenía la ventaja de la simplicidad, puesto que cada uno de los jefes tenía la responsabilidad del mantenimiento y del envío de su propio ejército: se podía esperar que la pluralidad de jefes neutralizaría sus ambiciones. De este modo fueron nombrados Ibn abī-l-Sāŷ e Ibn Ṭūlūn para las provincias relativamente exteriores de Aḏarbayŷān y Egipto, pero éste es un tema sobre el que tendremos que volver.

El problema que se planteaba en los escalones superiores no dejaba de plantearse en los inferiores, y tanto a los jefes que habían obtenido autonomía como al Dīwān central. Se habían podido paliar las insuficiencias de la tesorería distribuyendo por prioridad a los militares los *qaṭāiʿ* (ver *supra),* separándolos del dominio público, mientras los hubo; pero, precisamente porque eran concesiones prácticamente indefinidas, definitivas, llegó un momento en que no hubo más, en que se agotó la masa inicial. Se comenzó entonces a transformar en tierras «de diezmo», en beneficio de los oficiales, tierras de «jarāŷ», en el sentido de atribuirles los pagos hechos por los habitantes de esas tierras en concepto de impuestos, bajo la obligación de pagar el diezmo, que se debía por toda clase de ingresos, sobre el dinero recibido de este modo: sistema que, con matices debidos únicamente al carácter especial de Egipto, debía perdurar en este país hasta el siglo XII. En otros casos se aceptaba el ofrecimiento de oficiales de tomar en arrendamiento los impuestos de un distrito (su cobro) con los bene-

ficios que de ello podían sacar. En el caso de un jefe militar que hubiese obtenido la autonomía, el ejército era quien, a través de su persona, se aseguraba de la prioridad de los pagos que le eran debidos, mientras que los restantes acreedores esperaban sólo que el ejército, convertido en dueño de la administración, quisiese pagarles lo que se les debía.

La distribución de *qaṭāi'* de nuevo tipo, a los que ahora se denomina con un término abstracto que designaba el acto de conceder, *iqṭā'*, introdujo a los militares en la aristocracia terrateniente. Ciertamente, la *iqṭā'*, en términos de derecho, no suprime la propiedad anterior, sino que transfiere a un particular exclusivamente los derechos que el Estado tenía sobre ella. Sin embargo, es fácil adivinar que la adquisición, legal o no, de tierras por los beneficiarios, *muqṭa'*, de la *iqṭā'* se hacía mucho más sencilla; incluso en aquellos sitios donde no se hacían jurídicamente propietarios, superponían a los propietarios anteriores una autoridad que vaciaba prácticamente de contenido el derecho de aquéllos. Ciertamente, el hecho de que los oficiales, que no se preocupaban de sus distritos más que en función de lo que podían sacar de ellos, pidiesen ser trasladados en cuanto se producía la menor interrupción en sus ingresos (interrupción de la que su gestión explotadora era, a menudo, responsable), el hecho, por otra parte, de que la continua renovación de los esclavos permitía al Estado, correlativamente, renovar los *muqṭa'* sin gran riesgo de que se perpetuasen por herencia, impedían la formación de «señoríos». Pero lo que no podían impedir era la formación de una aristocracia que, circunstancia agravante, era extranjera: se estaba llegando a una especie de colonialismo militar en beneficio si no de un Estado extranjero, sí, al menos, de una categoría social que ya no procedía de la población indígena.

De este modo se llegó, poco a poco, a un régimen que se puede llamar de los *amīr al-umarā'*, emir de emires, y que, en realidad, tuvo su comienzo antes de que ningún jefe hubiese ostentado oficialmente el título. Ya a partir del año 908 el eunuco Mu'nis, que había salvado al califa Muqtadir de la rebelión de su primo, el poeta Ibn al-Mu'tazz, se había convertido en el tutor del Califato. Con una provincia iraní especialmente afectada al mantenimiento de sus tropas, dirigió durante veinticinco años la política interior y exterior de los califas, poniendo y derrocando visires e incluso califas: a éstos sólo les quedaba la posibilidad de hacer que lo asesinasen, que fue lo que hizo Qāhir, a quien había instalado en el poder. No obstante, la tutela de Mu'nis fue la de un hombre inteligente y consciente de las exigencias de una sana administra-

ción. Los que con el título de emir de emires, emir supremo, le sucedieron, pasaron los doce años que separaron su muerte de la entrada de los Buyíes en Bagdad (ver más adelante), disputándose los restos del Tesoro y, al aspirar cada uno de los jefes, como en Roma, al poder, destrozándose entre sí y labrándose de este modo la ruina común.

Por añadidura, no eran únicamente los ejércitos califales los que combatían entre sí. Partiendo de la base de que el ejército se reclutaba entre mercenarios y esclavos sobre la idea de la devoción exclusiva a un hombre, nada impedía a un aventurero favorecido por la suerte reclutar un ejército personal, a la manera que más tarde ilustrarían los *condottieri* italianos. En la práctica, tal fue el comienzo de muchas pequeñas dinastías e incluso de la más prestigiosa de las que en el siglo x iban a repartirse los despojos del Califato, la de los Buyíes. Por un efecto de retorno inesperado, esta evolución podía volver a otorgar una importancia regional a las poblaciones indígenas de carácter belicoso, los beduinos del «creciente fértil», bereberes, kurdos, etc., como clientela militar de jefes ambiciosos; de este modo nacerán otras dinastías, como la de los Hamdaníes, o las pequeñas dinastías que se repartirán los países de origen de los daylamitas y kurdos. En Oriente, sin embargo, sólo en casos excepcionales alguna dinastía pudo mantenerse por sus propias fuerzas y sin tener que recurrir, a su vez, a los esclavos turcos. En Occidente, negros y eslavos alternaron en este papel antes del siglo XIII, el mismo desempeñado por los turcos de Oriente, pero sin llegar nunca al mismo exclusivismo: por un lado estaban repartidos más uniformemente entre funciones civiles y militares y, por otra parte, la participación de los indígenas (o, al menos en España, de bereberes) en la carrera militar era mayor; se evitó de este modo el carácter absoluto de la escisión que se produjo en Oriente. Allí, a partir de entonces, hubo una carrera político-militar, reservada a los extranjeros o semiextranjeros, y dos carreras civiles diferenciadas entre sí, la de los *kuttāb* y la de los *ulamā'*.

Por una aparente paradoja, es en esta época cuando el visirato 'abbāsí alcanza su más alto desarrollo y su más alto grado de aparente autonomía, a causa de la fuerza que previamente había adquirido, al esfuerzo aportado para resistir a los factores de descomposición, y también a la ruina de la autoridad califal. El predominio del ejército excluía a los califas con una fuerte personalidad, como ya vimos, y exigía, para la satisfacción de sus propias demandas, una administración eficiente menos dependiente del califa. Del mismo modo, el hombre que en un principio no era más que el auxiliar general y personal del

califa, el visir, pasa a ser ahora el jefe directo y explícito de todos los servicios administrativos; por esta razón ya no es elegido entre los sirvientes o amigos del califa, sino entre la aristocracia de los *kuttāb,* cuya carrera se ve coronada con este puesto. Pero entre los *kuttāb,* como entre los jefes militares, había clanes que tenían cada uno su clientela, y con frecuencia los clanes administrativos estaban ligados con un clan militar y a veces con una familia religiosa, lo que era origen, también, de querellas entre ellos y de resonantes caídas de visires que, arrastrando consigo a su clientela, provocaban trastornos en la administración. El visir era, en suma, un empresario del gobierno que aportaba sus hombres y se los llevaba consigo, pero siempre ávidos por volver. Al menos algunos de ellos fueron unos hombres insignes, en particular los dos rivales 'Alī b. 'Isā e Ibn al-Furāt, que se alternaron en el visirato en tiempos de Mu'nis.

Sin embargo, la base del visirato seguía siendo frágil. El visir, al tiempo que gobernaba, debía saber conservar la confianza tanto del califa como del jefe militar de turno, y conservarla en medio de las demandas de dinero del uno y del otro que no siempre estaba en situación de satisfacer instantáneamente. ¿Qué medio mejor para ellos, en estos casos, que desembarazarse de él y hacerle devolver a costa de su fortuna privada lo mal adquirido? Mientras vivió Mu'nis, el visirato conservó alguna estabilidad y dignidad; a su muerte vino la anarquía. Cuando los Buyíes, a su manera, restablezcan el orden, volverá a resurgir un auténtico visirato; pero en este caso se tratará de un visirato a su medida, el cual ya no tendrá, ni teóricamente, ningún lazo de unión con el Califato.

Podemos comprobar, y cabría preguntarse cuál fue la razón de ello, que el Califato, que en un principio era un poder absoluto querido por Dios para la aplicación de su Ley, perdió rápidamente su importancia en beneficio de poderes de hecho que, desde entonces y a pesar de la supervivencia de un Califato «de iure» hasta el año 1924, ocuparán los puestos más importantes en el escenario de la historia, mientras que, por ejemplo, en la vecina Bizancio, de carácter económico-social y de civilización parecidas, el Basileus seguía siendo el soberano efectivo, no contando ni con auténticos visires ni con «emires de emires». A decir verdad, lo que pasaba era que el Basileus, en general o al menos en el origen de las dinastías (de las que ninguna duró demasiado tiempo), no era más que un jefe afortunado a quien la consagración, quizá, santificaba, pero que no tenía nada de sagrado «a priori». Cuando los «emires de emires» se establezcan, se conviertan en «sultanes» (ver *infra),* reprodu-

cirán, en el fondo, el tipo de régimen propio de Bizancio. Había sido característica del Islam la idea de un poder de esencia superior ligado a una familia y que, por consiguiente, no podía, en principio, ser suprimido; lo único que se podía hacer era vaciar de toda realidad ese poder teórico, y eso fue lo que sucedió, como en el caso del mikado japonés. El ideal musulmán (que también había sido el ideal mosaico) de un Estado que encarnase la Ley, caía ante las duras realidades del mundo; no porque los nuevos amos no pretendiesen ser musulmanes y aplicar la Ley musulmana, sino porque no detentaban ninguna autoridad «a priori» para hacerlo, a no ser el precepto corrientemente admitido que sancionaba que, en aras al bien de la comunidad y mientras el soberano permitiese a sus súbditos ser musulmanes, sublevarse contra él causaría males mayores que soportarlo.

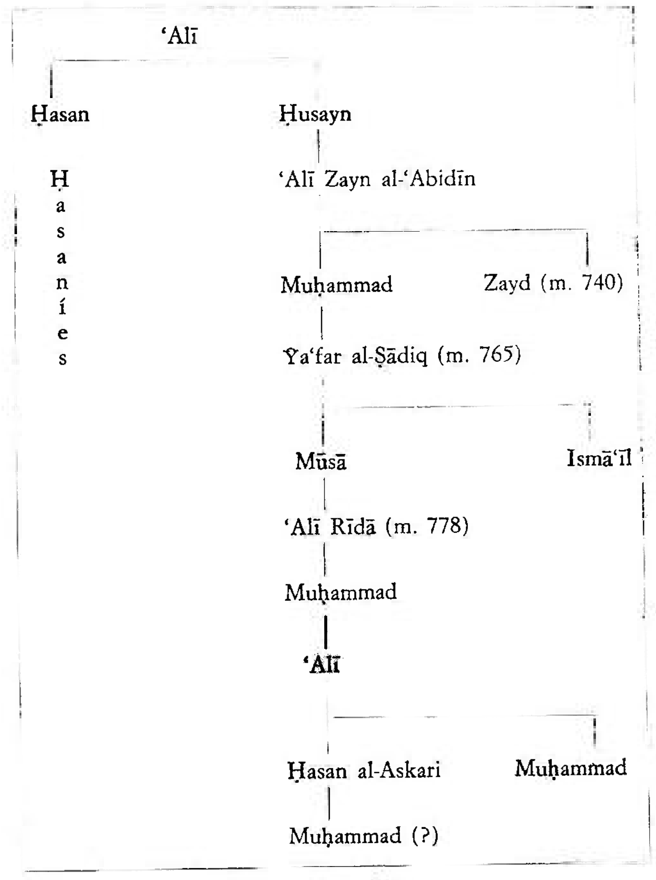
10. La evolución de los movimientos político-religiosos durante la segunda mitad del siglo IX y el siglo X

Las transformaciones sociales que acabamos de mencionar se vieron acompañadas de transformaciones en los movimientos intelectuales, los cuales, sin presentar evidentemente con las primeras una correspondencia precisa, traducían sin embargo a su manera un estado general de fermentación y las contradicciones entre los distintos medios o clases sociales. A su vez, estos movimientos tendrían repercusiones sobre la propia estructura política del mundo musulmán, tema sobre el que volveremos más adelante.

Grupos confesionales: šī'ies, etc.

A partir de mediados del siglo IX, las sectas antimusulmanas o sincretistas heterodoxas de que ya hemos hablado a lo largo del siglo precedente, y en especial en referencia a Irán, o desaparecen totalmente o no existen más que como grupos escondidos y sin influencia. No es que todos sus miembros se hubiesen convertido en fieles adeptos a la ortodoxia 'abbāsí o «sunní», sino que la evolución se produjo en otros dos aspectos distintos: de un lado, el Islam se extendió enormemente, mientras que, tanto el cristianismo como el zoroastrismo (más que el judaísmo, que ya era exiguo numéricamente) sufrieron un grave declive sobre todo en el siglo X, excepto en ciertas regiones especiales; pero, por otro lado, una parte, en ciertas regiones importante, de los nuevos musulmanes prestaron su fidelidad no al Islam oficial sino a las sectas de oposición cuyo trabajo misionera era más intenso. Sin embargo, una de estas sectas perdió también entonces, todo su poder de influencia general: los jāriŷíes, quienes en Oriente, a finales del siglo IX, no tienen importancia más que en Oman y en Africa Oriental, y que, aunque siguieron siendo importantes en el Magrib hasta la revuelta del Hombre del Asno (ver *infra)*, también aquí, después de pasada la mitad del siglo X, se replegarían en pequeñas comunidades, ocultas a medias, terminando por no dar señales de vida más que en la región llamada del Mzab (sur de Argelia) donde hoy están volviendo a resurgir. Quizá la explica-

ción de este retroceso, que puede causar sorpresa en un movimiento que estaba muy unido a la imaginación y a los sentimientos de amplias capas populares, residiese en Oriente, en sus lazos demasiado estrechos con los beduinos, mientras que, en Occidente, se basaría en el carácter exclusivamente berebere del movimiento; quizá también, como suele ocurrir, el transcurso del tiempo en Oriente y la organización política en Occidente, había agotado el dinamismo «revolucionario» de los jāriŷíes. Sea como fuese, lo cierto es que desde entonces hay



Los imānes šī'íes

que buscar ese virus, cuando existe, en otras organizaciones: en ciertos šī'íes e, incluso, en ciertos sunníes.

Es interesante poner a vista del lector el siguiente cuadro genealógico, debido a que la historia del šī'ismo está íntimamente ligada a la de una familia:

Ya hemos hecho referencia con amplitud a una primera familia šī'í, la que se proclamaba seguidora de Zayd, pero cuyos imānes resultaban ser casi exclusivamente Ḥasaníes, puesto que los Ḥusayníes tenían otras concepciones. Habíamos visto que doctrinalmente, excepto en lo que respecta a la elección del imām, apenas se distinguían de la familia sunní tal y como era representada por los 'abbāsíes. En su opinión el imām debía ser un 'Alí, pero sin derechos hereditarios ni iluminación divina «a priori»; debía merecer el imamato por sus conocimientos y por sus hechos de armas. En multitud de ocasiones durante la época de los primeros 'abbāsíes, excepto durante la fase mu'tazilí, por la que estuvieron más o menos interesados se declararon en rebeldía, pero no con idea de conquistar el Califato de toda la comunidad, sino con la de conquistar, aprovechando una ocasión favorable, refugios territoriales circunscritos; posteriormente veremos las consecuencias de estos hechos en Ṭabaristān y en el Yemen. El verdadero fundador de la doctrina fue al-Qāsim al-Rassī (primera mitad del siglo IX). Pero también se proclamó descendiente, sino seguidor, de la doctrina zaydí el jefe de la revuelta de los Zanŷ, en el tercer cuarto de aquel siglo, poniendo de manifiesto de ese modo la resonancia social que el zaydismo pudo tener en ciertos medios por el solo hecho de mantener una actitud de oposición.

Los otros šī'íes, cuyo papel sería más importante y de mayor duración, estaban unidos a la línea Ḥusayní, o bien llegaron poco a poco a la idea, que no debió ser original, de una sucesión legítima de padres e hijos en beneficio del jefe de la rama, hubiese hecho o no, públicamente, profesión de pretendiente. Al menos eso fue lo que ocurrió antes de llegar al fatídico número 12 en la lista de sucesores de la rama (incluidos 'Alī y Ḥasan). Este doceavo sucesor, cuyo nacimiento incluso llegaron a discutir los no adeptos, fue el único que no se dio a conocer; desde el año 873, fecha de la muerte del onceavo, hasta el año 939, cuatro «lugartenientes» afirmaron conocer al imām y estar en contacto con él; posteriormente esta misma satisfacción se desvanecería: a la «pequeña ausencia» sucede la «gran ausencia» que sólo debía terminar en vísperas del fin del mundo, cuando el imām viniese como «mahdī» para restablecer la justicia, antigua esperanza que renace ahora

bajo esta forma; por añadidura, el fin del mundo se cree cercano. El resultado práctico de todo ello era que, ante la imposibilidad de un imām legítimo, se hacía preciso admitir los gobiernos de hecho; por otro lado, puesto que el imām no estaba presente para ilustrar la Revelación y la Ley, era preciso que los doctores, sobre la base de las enseñanzas de los primeros imānes, estudiasen esta Ley, lo que era una conclusión paralela a las afirmaciones de los «sunníes». En estos medios, pues, a causa de los doce imānes recibían la denominación de duodecimanos se quería antes mejorar material y espiritualmente a la comunidad de los correligionarios que sublevarse contra el régimen existente; más adelante veremos a ciertos personajes sublevados proclamarse seguidores de esta doctrina, y encontrar en ella la razón de su actitud; pero es difícil admitir que se rebelaran contra el régimen en nombre de ella. Esta doctrina, por el contrario, era elaborada, y el comportamiento pasivo de sus adeptos justificado, a través de la recomendación de la *taqiya:* se denominaba así a la autorización, entiéndase el consejo, de valerse de un disimulo provisional, con objeto de evitar la vuelta de aquellos desastres de los que la comunidad había salido diezmada sin un beneficio evidente. En particular el imām, que era una personalidad preciosa, puesto que recibía, antes de toda acción, una parte de la iluminación divina, debía ser salvado a toda costa; lo que justificaba «a posteriori» las previas actitudes pasivas y la actual «ausencia». Los duodecimanos tenían influencia social en Bagdad, donde muchos de ellos hacían fortuna en el comercio, la explotación agrícola o las funciones de Estado; de otra parte, se ganaron a una gran parte de los árabes seminómadas, hasta entonces atraídos por el jāriŷismo, particularmente en Mesopotamia y en el norte de Siria; y, también, a ciertos medios iraníes circunscritos, mercaderes de las ciudades y Daylamitas (ver *infra).* Pero hay que desechar la idea de que el Irán, aunque a partir del siglo XVI haya tenido como doctrina oficial el šī'ismo «imamí», tuviese en la Edad Media una tal vocación generalizada.

Aun en el caso de que la doctrina pueda parecer «exagerada», en el sentido de que ponía al imām, tanto más cuanto que estaba oculto, por encima de los hombres ordinarios, lo cierto es que era prácticamente moderada puesto que la actitud política que preconizaba era de espera y prudencia. Lo mismo se puede decir, aunque con un contraste todavía más acusado, de otra doctrina que nunca tuvo gran importancia, pero a la que es preciso hacer referencia puesto que existe todavía hoy y porque nació en el mismo ambiente que el ismā'īlismo, del que tendremos que hablar inmediatamente: nos referimos a los

nusayríes. El misterio de que siempre se rodearon ha provocado más discusiones sobre su exacta naturaleza que las dedicadas a sectas mayores pero más claras. A causa de que su nombre podía significar «pequeños cristianos» y a que se parecía al de una «tetrarquia» conocida en la Antigüedad en la región que ocupa aproximadamente el norte de Siria donde son numerosos hoy, se ha querido relacionar a los unos con los otros, eso sin hablar de otras tesis todavía más frágiles; de hecho la doctrina se dice proceder de un tal Ibn Nuṣayr que, en Iraq, se declaró el intermediario autorizado del décimo imām, después de su muerte (el que hace el número 12 no interviene en esta historia, mientras que el número 11 era Muḥammad, del que no quieren saber nada los «imamíes»). Es posible que el gran visir Ibn al-Furāt fuese uno de los grandes dignatarios de la secta, la cual, en todo caso, era entonces iraquí. Más tarde, según parece, tendría una cierta acogida cerca de los príncipes de la dinastía hamdaní en la Alta Mesopotamia y en el norte de Siria; partiendo de esta última región, cuando las circunstancias le fueron menos favorables, conquistaría en el siglo XI, en los confines entre el Islam y Bizancio, el refugio montañoso donde todavía subsiste (bajo el nombre de Ansariya o 'Alauiya). Una vez allí, e instalados entre pueblos que sin duda habían conservado particularismos bastantes extraños al Islam, debió adquirir caracteres nuevos, sincretistas, que han sido causa de las dudas sobre sus orígenes. En el siglo X su único rasgo sobresaliente era el lugar que en ella ocupaba 'Alī, divinizado poco más o menos, y, por tanto, muy superior al mismo Mahoma.

El ismā'īlismo

Llegamos, por último, a los ismā'īlíes, que, aunque reducidos hoy a pequeños grupos derivados, pero muy diferentes de los antiguos (Drusos, Aga Jan), fueron, no obstante en los siglos X y XI, el movimiento, con mucho, más importante y más turbador del Islam. Su estudio, sin embargo, apenas fue, durante mucho tiempo, más fácil que el del nusayrismo. En efecto, los sunníes, que consideraban al ismā'īlismo como principal objeto de horror y que terminarían por destruirlo, se dedicaron encarnizadamente a la tarea de hacer desaparecer sus menores rastros, de manera que hoy no disponemos para hablar de ellos más que de los escritos de sus enemigos que, todo lo interesantes y honestos que puedan resultar en algunos casos, no pueden pretender exponer ni los puntos de vista ni la mentalidad de los ismā'īlíes. Sin embargo, desde hace una generación se ha reunido toda una biblioteca ismā'īlí con libros rescatados des-

pués de haber permanecido escondidos durante ocho siglos, procedentes del Yemen, de Asia Central, de la India; su estudio, bastante difícil, está muy lejos de haber sido acabado, pero al menos se ha iniciado y ya se han obtenido sólidos resultados que vuelven a poner en tela de juicio las antiguas exposiciones. Una segunda dificultad ha hecho aparición, proveniente de que una dinastía ismā'īlí, la de los Fāṭimíes, al conquistar un amplio poder político alteró sus creencias para adaptarlas a sus orígenes, y, por consiguiente, las obras fāṭimíes, que son casi las únicas conservadas, son de difícil interpretación en todo lo referente a la historia primitiva del movimiento ismā'īlí.

El ismā'īlismo invoca la memoria de Ismā'īl, uno de los hijos del imām Ŷa'far al-Ṣādiq, muerto antes que su padre hacia el año 750, y que no es el hijo de Ŷa'far admitido como legítimo en las listas oficiales de los duodecimanos. Es difícil saber qué es lo que pasó exactamente: quizá lo único que pasó fue que el hecho de su muerte hizo pensar a algunos que no podía ser imām, por lo que entregaron sus votos a otro hermano; pero, haya sido o no ésta la situación primitiva, lo cierto es que se desarrollaron en un grupo unido al nombre de Ismā'īl, doctrinas que quizá aquél había alentado, y que difieren, tanto de las de Ŷa'far como de las de los herederos de la línea «oficial». La doctrina, primitivamente elaborada por un tal Abu-l-Jattāb, habría sido desarrollada, a continuación, por 'Abd-Allāh b. Maymūn al-Qaddāh. Sin embargo, es necesario admitir que no se sabe prácticamente nada de la secta hasta el momento en que aparece súbitamente en pleno vigor, en el último cuarto del siglo IX; ni siquiera si ha existido realmente o si no fueron los nuevos ismā'īlíes quienes reclamaron la memoria de Ismā'īl después de haber hecho aparición.

Como punto de partida, la doctrina de los neo-ismā'īlíes estaba fundamentalmente centrada sobre la cuestión del imām legítimo. Según ellos hubo siete (de donde procede el nombre de «septimanos» aplicado a menudo a la secta) hasta un tal Muḥammad, hijo de Ismā'īl del que los otros šī'íes no saben nada, y que se «ocultó». Desde entonces habría habido imānes, pero según una descendencia poco clara sobre la que no parece haber reinado el acuerdo, y en que no es seguro que filiaciones «iluminativas» (pasando por Maymūn) no se hayan alternado con filiaciones naturales; por añadidura, al no darse a conocer el imām más que a un número ínfimo de iniciados, estaba prácticamente representado por un lugarteniente, «prueba», *ḥuŷŷa,* de forma que, parece ser, no siempre se sabía bien si tal lugarteniente era un imām o la prueba de que ese imām

existía. A la espera de que el imām vuelva a la luz del día bajo la forma de *mahdī* o *qā'im,* había para cada generación, sin embargo, un imām legítimo. Además, y en ello vemos un modo de pensamiento llamado a tener grandes desarrollos y que se relaciona con las doctrinas sincretistas que ya habíamos encontrado, cada imām era una especie de resurgimiento de uno de los siete grandes profetas de la historia humana: Noé, Abraham, Moisés, Jesús, Mahoma, 'Alī, y Muḥammad b. Ismā'īl, al que algunos creen siempre vivo (en Bizancio). Muḥammad b. Ismā'īl aporta el sentido esotérico de aquello cuyo sentido exotérico había revelado Mahoma. Aunque Mahoma es, pues, menos importante en definitiva que el séptimo imām, destinado a ser el mahdī, sigue siendo, por oposición a la idea que de él se hacían los nusayríes, más grande que 'Alī. 'Alīes por efecto de la transmisión del imamato, los ismā'īlíes siguen siendo «mahometanos», partidarios, se decía entonces, del principio *mīm* (la letra M) más que del principio *'ayn,* la primera letra del nombre de 'Alī.

Bajo esta forma, y en combinación probable con un imām escondido en Salamiyya, Siria, se organizó la propaganda, en el último tercio del siglo IX en el Yemen y en Iraq, utilizando una envoltura poco intelectualizada y, por tanto, con bastante poca literatura. En el Yemen el movimiento fue dirigido, en su fase de primer crecimiento, por un tal Hamdān Qarmat, y el conjunto del movimiento conservará el nombre de qarmata; esto añade un pequeño misterio a los anteriores ya que el sentido de la palabra «qarmata», que es «nabatea», es oscuro (y quizá no tenga importancia para lo que a nosotros nos interesa) y no se sabe si era Hamdān quien era qarmata, o los qarmatas quienes sacaron su nombre del de aquél. Sea lo que fuese, casi no hay dudas de que su propaganda, surgida inmediatamente después de haber sido aplastados los zanŷ, tocó, sobre todo, los medios campesinos o semibeduinos de los confines entre Iraq y Arabia, y también, aparentemente, medios que habían sido afectados por la propaganda del jefe de los Zanŷ al margen de los negros propiamente dichos. Se ha sostenido que la «agricultura Nabatea», que aparece hacia estas fechas, expresaba a su manera la oposición de los «nabateos» a la sociedad de Bagdad, y es posible que Ibn al-Zayyat, a quien Ibn Wahšiya dice habérsela dictado, sea, en realidad, un conocido propangadista «extremista 'alī». No significa esto que la agricultura, cuyo objeto es diferente, sea una obra qarmata, sino que el medio en que el qarmatismo tuvo éxito es el mismo donde, en esta misma época, había un gran número de otras doctrinas de oposición. Durante algunos años los qar-

matas fueron los auténticos dueños de la parte de Iraq colindante con el Eufrates, e incluso cuando en conjunto fuesen aplastados, conservarían allí una gran influencia. La determinación de este medio social tiene mucha importancia para evitar errores. En razón a algunas frases esparcidas aquí y allá en obras más o menos ismāʻīlíes y de uno o dos episodios excepcionales de la historia de Bagdad, se ha dicho con frecuencia que el ismāʻīlismo tenía importancia particular en las «corporaciones profesionales» musulmanas; ya habíamos discutido esta cuestión al hablar de los oficios, y concluido que la teoría no descansaba sobre nada sólido. Partiendo de aquella afirmación se ha querido ver en el movimiento qarmata un episodio de la «lucha de clases», un movimiento que tenía un aspecto social, una base social evidentes; pero, si se quiere encasillarlo, habría que unirlo a los movimientos «mesiánicos» campesinos en los que la Edad Media de todos los países abunda, más que a la lucha de un «proletariado» urbano. Ya hemos dicho que creíamos en la significación social de los movimientos espirituales, pero es importante no crearnos una imagen de esta significación, en base a razones superficiales y parciales, según un vocabulario o según fenómenos de la sociedad moderna. El qarmatismo propiamente dicho, siguiendo con nuestra exposición, y dejando al margen otros diversos focos ismāʻīlíes con los que nos volveremos a encontrar, seguirá estando ampliamente representado en Siria y en Iraq así como en diversos lugares de Arabia, y llegará a constituir en Baḥrayn un verdadero pequeño Estado independiente que subsistirá hasta los alrededores del año 1075; este Estado a su vez, ha dado origen a un cúmulo de entusiasmos prematuros. No se sabe, en absoluto, si su constitución era la expresión de doctrinas ismāʻīlíes explícitas y precisas, ya que ninguno de los escritos ismāʻīlíes conservados contiene nada relativo a una doctrina de organización social. Aquella constitución era democrática, en el sentido de que era igualitaria y ampliamente comunitaria, tanto, que se ha querido ver en ellos a «comunistas». Pero, además de que se trataba, como era el caso de todas las antiguas «repúblicas», de una democracia basada en la esclavitud, nos enfrentamos con una pequeña sociedad homogénea en condiciones de vida económica muy simples, de forma que no se puede extrapolar lo que se constata en ella a lo deseado fuera de ella.

Sin embargo, hacia finales del siglo IX, un hombre, ʻUbayd Allāh, afirmó ser el mahdī, o, en otros momentos o ante otros interlocutores, el imām anunciador del mahdī. En cualquier caso, un descendiente de Muḥammad b. Ismāʻīl y aquel a quien

la presente generación debía, obligatoriamente, prestar obediencia. Descendiente de 'Alī, insistiendo, como lo hacían otros, sobre el hecho de que su parentesco con el Profeta no era solamente lateral como lo era el de 'Alī personalmente y el de los 'abbāsíes, sino de descendencia directa a través de Fāṭima y por tanto «fāṭimí» al contrario que los 'abbāsíes, fue cabeza de una dinastía que será conocida en la historia bajo el nombre de los «faṭimíes», ya que, si bien es cierto que hubo muchos otros (por ejemplo, todos los imānes zaydíes) que también fueron «fāṭimíes», ninguno insistió en ello de un modo similar. No obstante, aunque 'Ubayd Allāh fue admitido por algunos de los misioneros ismā'īlíes, no lo fue por todos; los qarmatas siguieron siendo extremadamente reservados, y sólo en algunas ocasiones, a pesar de la común hostilidad a los 'abbāsíes, llegaron a la ruptura abierta. El movimiento ismā'īlí se encontraba, pues, en cierta medida escindido y no se puede, repetimos, aplicar a todos, lo que no es cierto más que para un movimiento, aun en el caso de que ése sea el único con fuerza en el terreno político.

¿Fue el azar de encontrar un misionero particularmente dotado, Abū 'Abd-Allāh, lo que permitió al ismā'īlismo, enviándolo al Magrib, reclutar allí, contra todo lo previsible en un país en el que el šī'ísmo nunca había sido fuerte, fervientes partidarios aunque burdos, en un medio berebere opuesto al gobierno aglabí? ¿O fue 'Ubayd-Allāh quien deliberadamente organizó en un nuevo país lejano una «misión» destinada a disminuir la importancia de las que había en el Yemen y de las de los qarmatas, demasiado inseguras por lo que a él respectaba? En todo caso, veremos cómo en el Magrib oriental y central, pudo ser fundada una poderosa dinastía fāṭimí que, después de sesenta años, volvería desde allí al Oriente por medio de la conquista de Egipto. Este aspecto político del asunto no nos interesa ahora más que para hacer comprender que, enfrentados, en un primer momento de lejos, posteriormente de cerca, con la obligación de combatir a los 'abbāsíes, los «anti-califas» fāṭimíes trataron de crear una doctrina que, por un lado, cimentase sólidamente su legitimidad familiar, y por otra parte, permitiese el intento de reunir a los elementos ismā'īlíes esparcidos en Oriente, a los que era necesario dirigir la propaganda con objeto de debilitar internamente a los Estados que habría que combatir. Se hace imposible seguir aquí en detalle a esta literatura oscilante y de difícil interpretación, pero tendremos que volver a referirnos a algunos movimientos aberrantes que emanaron de ella en el siglo XI. Por el momento debemos limitarnos a citar, como más conocidos, el nombre de una obra

y el de un escritor: la obra es una enciclopedia conocida bajo el título de *Cartas de los Hermanos de la Pureza,* que emanó de un grupo de pensadores iraquíes de la segunda mitad del siglo X, de indudable parentesco con los ismā'īlíes pero de tonalidad tan moderada y de contenido tan amplio que, de hecho, han sido utilizadas por autores de confesiones espirituales muy variadas. En cuanto al escritor, se trata, dejando de lado a determinados agentes en contacto regular con los fāṭimíes en Egipto, de un poeta, filósofo y viajero iraní, Nāṣir al-Jusrau (mediados del siglo XI).

Desde otro punto de vista, en este segundo período del pensamiento ismā'īlí y sobre todo fāṭimí, es cuando se introduce sistemáticamente en él una forma de filosofía procedente en primer lugar de la herencia neoplatónica, neopitagórica, gnóstica, que el mundo musulmán había aprendido a conocer y que, en este caso, pasa de un medio restringido de filósofos dedicados a reflexionar sobre ella, a un medio más amplio de fieles de una secta que hacen de ella un artículo de fe. Volveremos a hablar de ello cuando hagamos la exposición del desarrollo de la filosofía. Por otro lado, la organización de la secta traía consigo una iniciación graduada y secreta, tanto es así que no todos estaban al corriente de la interpretación profunda de la doctrina, cuyas formas superficiales se acomodaban mejor, para no causar problemas, a las creencias y costumbres de culto ordinarias; y dado que las obras ismā'īlíes que poseemos pueden no corresponderse exactamente. La influencia sociopolítica del ismā'īlismo fāṭimí será estudiada cuando nos refiramos a la historia del Estado fāṭimí. Digamos ahora solamente que el ismā'īlismo, al contrario que la mayoría de las otras sectas, dispuso de un ejército secreto de misioneros extremadamente importante al menos en la totalidad del Oriente (no parece que jugaran ningún papel en Occidente después de su partida).

La ortodoxia y los problemas teológicos

Frente a todos estos movimientos, encontramos ciertas dificultades para hablar, estableciendo una comparación, de una «ortodoxia» sunní que consistía principalmente en no dejarse seducir por los primeros. No se puede, sin embargo, permitir que el descubrimiento de los movimientos heterodoxos o una cierta orientación hacia la complicación de nuestra moderna mentalidad, nos haga perder de vista que el šunnismo ha representado siempre a la mayoría de la población musulmana, que contaba con pensadores tan vigorosos como los de los otros

movimientos, y que no todo era conservador en su seno, como no todo era revolucionario en los otros.

Después de las crisis del siglo precedente, el esfuerzo de los «sunníes» se dirigía sobre todo a la búsqueda de soluciones de equilibrio, a precisar institucionalmente los resultados de la búsqueda anterior más que a la apertura de nuevas vías. Los estudios jurídicos se hacen más precisos por medio de la composición de tratados generales y de la distinción entre los *uṣūl,* principios, y los *furu',* aplicaciones. La mayor parte de ellos no se ocupaban de la organización jurídica del Gobierno, pero hay una excepción magistral en los *Estatutos Gubernamentales* de al-Mawardī (siglo XI) aparecido en unas condiciones políticas a las que nos referiremos posteriormente. Las escuelas jurídicas se distinguen con mayor sistema, y los hanbalíes, que fueron considerados primeramente como puros tradicionalistas, se hacen reconocer como una de ellas. A partir de ahora iba a ser necesario dedicar atención a la filiación de los qāḍīs que se nombraban, en referencia a la de la población de la ciudad para la que era nombrado.

En teología, ya no era posible eludir los problemas planteados por los mu'tazilíes, incluso aunque se declarase haber terminado con esa doctrina; y tampoco era posible ignorar por más tiempo sus métodos de razonamientos y los conocimientos que habían introducido. Se sentía la necesidad de buscar un camino intermedio, de forma que, aun rechazando los errores mu'tazilíes, se conservase todo aquello que la ortodoxia podía integrar o, si así se quiere, proporcionase a la ortodoxia una imagen adaptada a la lucha contra el mu'tazilismo. Este trabajo fue efectuado simultáneamente en Asia Central por Maturidī, cuya difusión fue limitada, y en Iraq por Aš'arī (874-935) cuya doctrina, después de muchos conflictos, debía convertirse en la teología casi oficial del Islam sunní, del mismo modo que la de Santo Tomás sería la de la Iglesia Romana. A él debemos también una notable exposición sobre las diferentes sectas del Islam. En su opinión, Dios podía, como reclamaba el creyente medio, tener atributos que no eran realidades separables de su naturaleza, como decían los mu'tazilíes, que por ello se veían obligados a negarlos: el Corán, aun en el caso de haber sido creado en sus sílabas, es eterno en su sustancia, como quería el creyente; y la Omnipotencia de Dios no le impedía otorgar al hombre libertad para llevar a cabo un determinado acto particular, de cuyos efectos, sin embargo, El sigue siendo la causa directa. Todo esto puede parecer a un hombre moderno bastante verbalista, pero traduce la voluntad de reconciliar los esfuerzos intelectuales con la fe corriente,

voluntad cuya ausencia había sido la causa principal del fracaso mu'tazilí. Siguió habiendo, no obstante, mu'tazilíes influyentes en los medios šī'íes y los habrá hasta el siglo XII en Asia Central (Zamajšarī), cuyas doctrinas, sin embargo, habían sufrido algunas variaciones. En España, con un cierto retraso sobre Oriente, Ibn Masarra importó una especie de mu'tazilismo que no tuvo demasiada duración. El pensamiento religioso estaba controlado por los mālikíes, cuyo espíritu jurídico minucioso indisponía con ellos a los que creían en el respeto directo y más amplio a las Escrituras fundamentales del Islam y deseaban un retorno a las fuentes. Es en este sentido como hay que interpretar, como en el caso de Ibn Ḥanbal, la actitud del gran pensador y poeta, que lo fue a la vez, Ibn Hazm, en la primera mitad del siglo XI, con quien nos volveremos a encontrar.

El mismo ḥanbalismo, aunque poco representado en esta época fuera de Iraq, era allí influyente, como un estimulante de la reflexión religiosa pero también como factor de la ideología popular. Es preciso insistir en ello puesto que se tiene tendencia a considerar que todo el descontento de los desheredados, en la medida en que tenía una expresión ideológica, estaba canalizado por las sectas heterodoxas. El amor a la verdad obliga a señalar que si se encuentran acentos de este género en algunos escritos de medios ismā'īlíes extremistas, apenas se encuentran en la literatura fāṭimí ligada a un imām convertido en jefe real de un Estado; y en Bagdad, el bajo pueblo reprochaba la burguesía más o menos šī'í precisamente sus «innovaciones», reproche mayor: las revueltas sociales y la vuelta a las fuentes estaban aquí, como con mucha frecuencia en todos los países medievales, combinados estrechamente, y es en nombre del ḥanbalismo cómo el bajo pueblo, en los comienzos del siglo X, añade sus propias revueltas, detrás del agitador Berbeherī, a las del ejército y a las de ambiciosos de toda ralea.

De un modo mucho más amplio, se constata que a partir de fines del siglo X aproximadamente, se inicia un cierto cansancio hacia las discusiones doctrinales y, ante la comprobación de que los éxitos de tal o cual movimiento no traían consigo un régimen musulmán perfecto, que la desunión de la comunidad era generadora de problemas, etc., una reacción favorable a la «ortodoxia». Esta reacción era un poco difícil de ordenar puesto que precisamente, si las sectas de la oposición tenían una organización, lo que caracterizaba a los «ortodoxos» era simplemente, y en un primer momento, el hecho negativo de no pertenecer a sectas, y porque, después del fracaso del mu'-

tazilismo, el Estado 'abbāsí no tenía una verdadera doctrina oficial. Así, mientras que los fāṭimíes creaban en El Cairo la gran escuela de al-Azhar, y que los šī'íes de Bagdad tenían una organización similar, el Califato 'abbāsí se limitaba a afirmar, en comunicados oficiales refrendados por šī'íes, la falsedad de la genealogía fāṭimí. No obstante, en Asia Central y en Irán Oriental, se comienza a difundir la idea de fundar escuelas destinadas a promover la ortodoxia y a reclutar un personal dirigente ortodoxo. Aparecen algunas de ellas bajo los samaníes y los gaznauíes. Se trata de las *madrasas,* cuyo considerable desarrollo en los siguientes siglos será examinado posteriormente.

El ṣūfismo

Cualquiera que haya podido ser la dimensión de la llamada a la fe simple, al sentimiento, a las diferencias sociales, etc., hecha por uno u otro de los movimientos precedentes estudiados, todos ellos tienen en común que las discusiones, desde el momento en que se explicitan y se profundizan, llevaban a la adquisición de nuevos conocimientos y eran conducidas, aunque a un espíritu moderno le parezcan irracionales, recurriendo al razonamiento y al intelecto. No obstante, en el Islam así como en otras confesiones había hombres de diferente temperamento para quienes el contenido de una doctrina importaba menos que la conciencia de una pureza moral o de una comunión del corazón con Dios. Eran éstos los místicos que, a causa del nombre del sayal, *ṣūf,* con que se vestían voluntariamente, se ha dado en llamar globalmente *ṣūfis.*

El sector razonante de la literatura musulmana oficial ha hecho que a menudo se considerase al ṣūfismo como un aditamento, cristiano o budista, ajeno a una religión que por sí sola nunca hubiese podido desarrollar nada semejante. Desde luego es evidente que los musulmanes conocieron a los monjes cristianos y oyeron hablar de los ascetas budistas. En un sentido más amplio, también es evidente que las poblaciones que se convertían al Islam no olvidaban por ello las formas de devoción de sus padres. Esto no significa, sin embargo, que no se puedan encontrar en el mismo Islam elementos susceptibles de sufrir un desarrollo convergente. El mismo Profeta, cuando recibió la Revelación, daba un ejemplo que ciertamente le era propio pero al que no estaba prohibido querer aproximarse; en este sentido se podían interpretar ciertos pasajes coránicos o de los ḥadīṯs. En un principio, sin embargo, los únicos musulmanes que los «místicos» podían reivindicar como

antepasados eran los hombres que, frente al enriquecimiento y a la depravación de las clases altas después de la conquista del Imperio, practicaban y predicaban la renuncia, la honestidad espiritual, el abandono a Dios; al mismo tiempo, algunos de ellos podían reflexionar sobre la elevación de sus concepciones religiosas y aproximarse así, por ejemplo, a ciertos de los primeros mu'tazilíes. El hombre al que todos respetaban como principal antepasado era Ḥasan al-Baṣrī (de Baṣra) muerto el año 728; no estaba retirado del mundo, no rechazaba ni una vida social ordinaria ni una posición activa, no tenía ninguna teoría sobre la comunicación mística con Dios, ningún anti-intelectualismo, sino que lo único que buscaba era vivir rectamente y hacer que los amigos que le rodeaban hiciesen lo mismo. Ibn Ḥanbal, un siglo más tarde, será un asceta de este género, sólo que más desconfiado a causa del mu'tazilismo, hacia las desviaciones intelectualistas.

Sin embargo, en tiempos de Ibn Ḥanbal, aparece un nuevo tipo de místico. Se trata de hombres que, frente a las dimensiones intelectuales o verbales de los doctos, subrayan con su comportamiento que la única verdad de la fe estriba en la adhesión de corazón, que no se preocupe de tales futilidades; se trata de hombres también que, frente al ascetismo de renuncia triste, esperan, y a veces experimentan, la alegría de la comunión con Dios. Actitudes personales, pero que en algunos casos se expresan por medio de una poesía ardiente, con imágenes tomadas del amor o la embriaguez humanas, que iba, poco a poco, dibujando una especie de teoría de la vida mística, de la anulación de sí mismo en Dios. Es difícil citar muchos nombres, pero se debe conocer al irakí Muhāsibī (781-837), al egipcio Dū-l-Nūn (m. 861), al iraní Bāyazid Bistamī (m. 875). Los dirigentes del régimen 'abbāsí y del sunnismo oficial no tenían especial afecto por estos hombres que desdeñaban los honores, vilipendiaban la depravación de las Cortes y, todavía peor, daban el ejemplo de una vida religiosa que no tenía necesidad de unirse a las formas oficiales del culto. El pueblo en ocasiones se indignaba ante la mendicidad en que se refugiaban para vivir algunos ascetas, verdaderos o falsos, pero en conjunto los veneraba precisamente porque condenaban a los ricos y porque, al vivir en las calles, estaban en contacto con las dolencias de los pobres y las sabían expresar mejor que ellos; en algunos casos se les atribuían milagros. Incluso ciertos hijos de notables, por reacción contra su medio o contra una juventud demasiado disipada, se reunían en torno a ellos.

No obstante, también era fácil encontrar en ciertas manifestaciones del ṣūfismo posibles gérmenes de desviación reli-

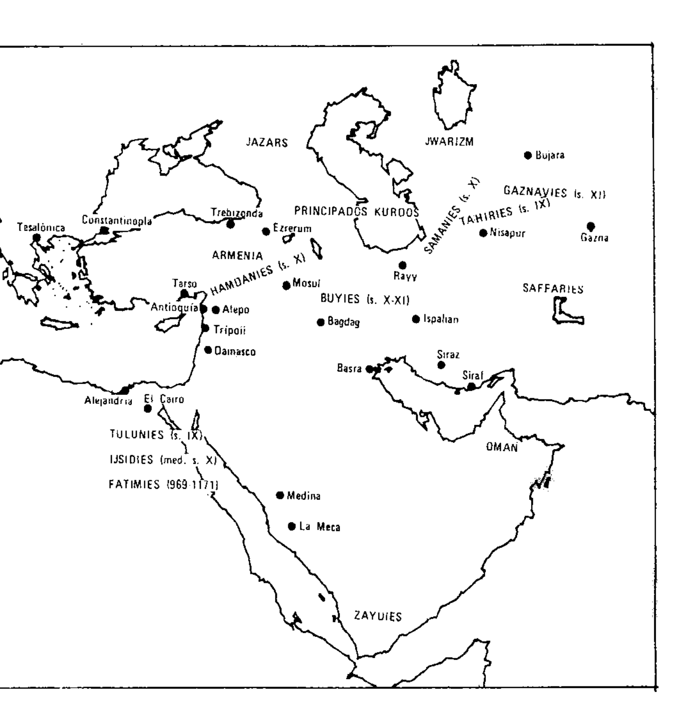
giosa. La convicción de una comunicación con Dios llevaba a tomarse casi por un profeta, idea tan chocante para el sunní, que se ve en Mahoma al último de los profetas, como para el šī'í, que no concede el don de una iluminación divina más que al imām. Una cierta formulación del ṣūfismo podía dar la impresión, incluso, de que el místico se identificaba con Dios hasta el punto de tomarse en algún modo por Dios mismo. Así, por ejemplo, en el caso de Ḥallāŷ con su famosa «Yo soy la Verdad». Sólo excepcionalmente el Islam fue intolerante con aquellos casos en que no había interferencias políticas. Pero hacia el año 900, dada la acumulación de enemigos de todo género, el Califato se hizo más suspicaz; Ḥallāŷ, que por ciertos de sus propósitos, por ciertas amistades podía parecer ligado con los ismā'īlíes, fue condenado por un tribunal, en el que se tuvo cuidado de hacer figurar a algunos šī'íes, y crucificado (922) en condiciones que, conscientemente por su parte, evocaban a Jesucristo. Como consecuencia de ello, los místicos se distinguirán, entre ellos mismos, entre pro-ḥallāŷíes y anti-ḥallāŷíes aunque la mayoría de ellos no eran ni herejes voluntariamente ni aspirantes al martirio. Los esfuerzos de las generaciones post-ḥallāŷíes se dirigieron, entre otras cosas, a clarificar las doctrinas místicas y a convencer a la opinión pública de la virtud de los «santos»: así, en el primer sentido, Qušayrī (m. 1072) y en el segundo, Abū Nu'aym en su «Diccionario de los Santos». Todavía quedaban excéntricos que, bajo pretexto de despreciar todo lo que no era Dios, violaban deliberadamente los mandamientos de la moral humana, tal y como los malamātiya; cuando eran más moderados, su actitud de oposición a la ley gubernamental podía aproximarlos a los grupos de *futuwwa,* que por su lado, como ya vimos, estaban a la búsqueda de valores superiores. Las circunstancias generales, como veremos, orientaban a los espíritus hacia el misticismo, y hacia fines del siglo XI el ṣūfismo había sido admitido por la generalidad. El gran pensador Gazālī (m. 1105), si bien explicaba que el corazón si no era guiado por la razón cometía errores, ponía más énfasis en explicar que la razón, si no era vivificada por el corazón, producía un esqueleto desecado de religión.

Al mismo tiempo, el ṣūfismo se organizaba, lo que lo preservaba de las excentricidades individuales. En su origen no se trataba más que de místicos o de ascetas que vivían cada uno para sí, pero acudían a ellos discípulos, e, incluso después de ellos, se formaban los hombres en el misticismo según el camino de uno u otro. Había pues, si no órdenes religiosas, al menos escuelas, tradiciones; había también hombres que

vivían colectivamente, y esto mismo, en razón a las virtudes de solidaridad que el hecho implicaba, podía aproximarlos a la *futuwwa.* Tanto es así, que vemos cómo aparece por primera vez en un medio místico, si bien sólo desde el punto de vista que interesa a los místicos, una literatura de *futuwwa* (por ejemplo en el caso de Qušayrī, ya citado). Por añadidura, en las comunidades místicas se empiezan a generalizar, a fijarse, ciertas prácticas como ejercicios de adiestramiento místico, tal como el *ḏikr,* mención incesante de Dios, y, a veces, ejercicios de música y danza que predisponían al éxtasis. Aunque el ṣūfismo existiese en todas partes y en todas partes estuviese destinado a sufrir un gran desarrollo, en Irán es donde, por el momento, aparece más extendido y a un más alto nivel. Ya veremos las consecuencias de este hecho cuando llegue el momento de la conquista turca.



Fig. 2. El mundo islámico en el siglo x



JAZARS
JWARIZM
Bujara
GAZNAVIES (s. XI)
TAHIRIES (s. IX)
SAMANIES (s. X)
Nisapur
Gazna
PRINCIPADOS KURDOS
Trebizonda
Ezrerum
Tesalónica
Constantinopla
ARMENIA
HAMDANIES (s. X)
Tarso
Mosul
Rayy
SAFFARIES
BUYIES (s. X-XI)
Antioquía
Alepo
Trípoli
Bagdag
Ispahan
Damasco
Siraz
Basra
Siraf
Alejandría
El Cairo
TULUNIES (s. IX)
IJSIDIES (med. s. X)
FATIMIES (969-1171)
OMAN
Medina
La Meca
ZAYDIES

11. División política y apogeo cultural del mundo musulmán medieval

El período en que los países del mundo musulmán se emancipan políticamente del Califato de Bagdad comienza en cada caso en una fecha distinta (segunda mitad del siglo VIII en Occidente, a mediados del siglo IX en Asia Central, y en diversos momentos de los siglos IX y X en los otros países). En un período, pues, cuyo apogeo viene marcado por el siglo X, y que posee una originalidad que hace sumamente difícil su presentación. A lo largo y ancho del antiguo Imperio musulmán, los parentescos institucionales, sociales, espirituales, siguen siendo demasiado grandes como para que se pueda dejar de hablar de *un* mundo musulmán, sobre todo cuando se lo compara con las otras sociedades de su tiempo; y sin embargo, nunca antes de la época contemporánea, las particularidades regionales fueron más marcadas ni más próxima la evolución a desembocar en Estados «nacionales», y, aunque el conjunto de los países musulmanes de Oriente desde Egipto hasta el Asia Central, formaba un todo único a pesar de sus diferencias, el Occidente, aun estando en comunicación con él, empezaba a adquirir una entidad propia. Creemos necesario, pues, tratar de las diversas regiones por separado, y hacer un examen global de la evolución cultural. De este modo llegaremos al momento en que, en el siglo XI, los turcos en Oriente y los almorávides en Occidente restablezcan, en un mundo transformado, grandes unidades políticas de nuevo tipo.

Africa del Norte

Ya vimos cómo se produjo, en los confines extremo-occidentales del mundo musulmán, la separación de Occidente. A mediados del siglo VIII un omeya escapado a la masacre que había acabado con su dinastía, ʻAbd al-Raḥmān, se hizo reconocer por el conjunto, poco orgánico todavía, de los arabo-bereberes de España. Poco más tarde, los jāriŷíes fundaban unos principados independientes en Siŷilmassa, Tremecen, Tiaret; por último, un ʻalī, Idris, ponía bajo su mando la parte musulmana de Marruecos, todo ello sin hablar de otra multitud de pequeñas tentativas poco conocidas. Frente a este desmenuza-

miento, el Califato 'Abbāsí sólo encontró una forma de reaccionar que consistió, en el marco de la reorganización de las fronteras de Hārūn al-Rašīd, en la creación de Ifriqiya (Túnez y la región oriental de la moderna Argelia) como un dominio autónomo en beneficio de Ibn Aglab: aunque la dinastía de los Aglabíes representó en Occidente la zona de contacto con Oriente y el principio de fidelidad teórica hacia el Califato 'Abbāsí, no por ello dejó de ser una dinastía autónoma. Desde los alrededores del año 800, pues, el conjunto de Occidente escapaba políticamente al dominio de Bagdad.

Desgraciadamente conocemos muy mal la historia de los principados jāriŷíes, cuyo papel, sin embargo, localmente y en relación al comercio y a la expansión del Islam más allá del Sahara, hacia el Sudán, tuvo que ser considerable. Aunque el fundador del principado más importante (el de Tiaret), Ibn Rustem, fuese un persa y la doctrina naciese en un medio árabe, no hay duda de que el régimen, en mayor medida que el de Ifriqiya, se basaba en los bereberes, reforzados, sin embargo, con árabes anti-aglabíes. En teoría, la monarquía debía ser electiva, pero de hecho, parece que fue siempre hereditaria; no obstante, el imām, para conservar el respeto de sus súbditos, debía dar testimonio con una vida simple y accesible, y por su atención al estudio de la Ley, de las cualidades que poseía. En la práctica, el papel dominante, entre el imām y sus súbditos, estaba desempeñado por el estamento de los «sabios». De entre las diversas subsectas jāriŷíes que habían nacido en Oriente, la secta Ibadí, considerada como posición central entre los terroristas extremistas y los «pacifistas», fue la que conquistó el Occidente; pero en la práctica se hizo a su vez «pacifista»: tolerante hacia los no musulmanes, hizo la paz incluso con los aglabíes, y dedicó toda su actividad a la organización interna del país y al desarrollo del comercio de caravanas de los nómadas bereberes. Al margen de los ibadíes, pero en el mismo ambiente socio-cultural, aparecieron, de modo similar a las herejías iraníes, grupos bereberes como los Bergwata que apenas islamizados y nada arabizados, preconizaban un Corán bereber.

En Marruecos, Idris, que había escapado a la matanza de Fajj, aprovechándose de la lejanía de todo auténtico poder, comenzó a reunir en torno a él los elementos de un principado cuyo verdadero fundador debía ser su hijo póstumo Idris II. Por supuesto, también en este caso se trataba de una población en su mayoría berebere, pero sobre la que podía influir el prestigio de la familia; por otro lado, los idrisíes, abandonando Volubilis, la antigua capital romana, medio arrui-

nada, fundaron, en un país apenas urbanizado, una nueva ciudad, Fez, que, poblada en principio sobre todo por qairuaníes y andalusíes, debía convertirse pronto en un gran centro de arabización y de cultura islámica. Se podría esperar que la dinastía se adhiriese a la doctrina šīʿí; pero de hecho, se limitó a mantener la idea de la familia elegida, sin que nunca, en la medida en que tengamos noticia de ello, haya habido en Marruecos ningún grupo que se considerase formando parte del conjunto de los šīʿíes, representados entonces en Oriente. Sería interesante saber en qué pudieron consistir los grupos «muʿtazilíes» de que se tienen noticias aquí y allá, teniendo en cuenta los lazos que existían entre éstos y los šīʿíes, sobre todo zaydíes. A mediados del siglo IX, las disensiones entre los mismos idrisíes hicieron que Marruecos cayese de nuevo en un estado de fragmentación del que sólo saldría con la invasión almorávide del siglo XI, pero sin que a causa de ello desapareciesen las bases de cultura material o espiritual que se habían creado; lo único, se manifestaron con más fuerza las rivalidades entre las diversas influencias externas, ibadíes, aglabíes y, sobre todo, andalusíes.

Ifriqiya, a pesar de estar más arabizada e islamizada, era el Estado más poderoso del Magrib. No siempre fue fácil mantener el orden público entre los diversos grupos árabes y beréberes, lo que fue una de las razones, junto con el comercio, de que se emprendiese la conquista de Sicilia (en la que participaron voluntarios españoles), que estaba bajo el dominio de Bizancio, así como de Italia Meridional hasta Bari, aunque ésta fuese de menor duración: se distraía así, a los elementos que podían organizar disturbios bajo un pretexto religioso, tal y como se hizo cuando la conquista de España en el siglo anterior. La conquista de Sicilia, a base de una sucesión de pequeños golpes de mano y de intrigas, necesitó de medio siglo, pero término con la creación, en torno a la capital, Palermo, de una provincia bastante activa de la civilización musulmana, que se mantuvo aun después de su conquista en el siglo XI por los normandos.

En el terreno interno, los aglabíes, para asegurar su poder y a ejemplo de la guardia turca de los ʿabbāsíes, crearon una guardia negra, bajo cuya protección vivían en el castillo de ʿAbbāsiya, fuera de Qairuan (como el califa en Samarra). No obstante, el siglo durante el que se mantuvo su poder se caracteriza por ser aquél en que verdaderamente se organizó un país que había permanecido en un estado de semi-anarquía desde la conquista. Durante mucho tiempo seguirían viviendo en él cristianos de lengua latina (ya no había griegos), quienes,

sin embargo, terminarán por desaparecer en el siglo XI sin haber llegado nunca a tener demasiada importancia. De mayor relieve, durante muchos siglos, fue la comunidad judía de Qairuan, tanto en el terreno económico como en el cultural. Pero Qairuan fue, sobre todo, en torno a su mezquita engrandecida, uno de los pocos centros de importancia de la vida cultural musulmana en Occidente. El personaje más importante con que contó fue Sahnūn, un jurista discípulo de Mālik, quien, tanto por su obra teórica de exposición del mālikismo como por su actividad, fue el iniciador del éxito de la escuela mālikí que pronto adquiriría el monopolio de la organización judicial en toda el Africa del Norte y en la España musulmana, para conservarlo hasta nuestros días.

El período aglabí es, también, el de un despertar económico como no había conocido Africa del Norte desde la dominación romana. Importantes obras de irrigación fueron emprendidas o reparadas, añadidas plantaciones de olivos o de árboles frutales a los cultivos de cereales y legumbres, y dedicada una gran atención a los recursos forestales subsistentes así como a la cría de ganado. Se ponen en explotación minas, a veces desconocidas por los romanos, de hierro, plomo, antimonio, cobre y pesquerías de coral que alimentan industrias cuyos productos son exportados al Sudán, Egipto, Italia, etc. En Qairuan funciona un *ṭirāz*, y pronto se pondrá en funcionamiento otro en Palermo. En Sicilia, que se beneficia del mismo progreso, se introduce el papiro y el gusano de seda. Qairuan fue también un gran centro de distribución del comercio que se dirigía hacia el Norte y el Este, a través de los puertos de Túnez, y hacia Sudán, por medio de caravanas. El oro, traído principalmente de los países del Niger, era la base de una moneda sólida. Al mismo tiempo, las ciudades se desarrollaban y se rodeaban de fortalezas, mientras que la costa se poblaba de puestos fortificados *(ribāṭs)* con una misión a la vez ofensiva y defensiva. Las construcciones monumentales dan testimonio del poderío y de la riqueza de la dinastía.

A pesar de ello, los impuestos eran muy fuertes y los antagonismos originales se vieron simultáneamente agudizados y limados por la general prosperidad. De esta situación, a comienzos del siglo X, se aprovecharán los fāṭimíes, de lo que tendremos que volver a hablar. Pero ni bajo su propio régimen ni bajo el de sus vasallos ziríes, cambiará Ifriqiya antes del siglo XI.

En páginas anteriores vimos cómo, en el seno del movimiento ismā'īlí, se había proclamado la familia llamada de los Fāṭimíes, y se habían desarrollado las circunstancias que

hicieron que desembocase en Marruecos una propaganda nacida en Oriente. Abū 'Abd-Allāh, un misionero de 'Ubayd-Allah, el *mahdī*, aprovechando una peregrinación, había entablado relaciones con los Bereberes Ketāma de la pequeña Kabylia, con los que se reunió el año 894; estos Ketāma no eran šī'íes, pero eran adversarios de los aglabíes, razón por la que se sintieron atraídos con facilidad por la idea de un régimen del que serían la fuerza militar. Algunas expediciones de armas con éxito infundieron coraje en los ánimos y ciertas hábiles medidas de liberación fiscal hicieron que algunos pietistas del país de los aglabíes se convirtieran en aliados; el año 909 Abū 'Abd-Allāh conquistaba Qairuan. 'Ubayd-Allāh, que se había visto obligado a huir a causa de los fracasos de los qarmatas o de su hostilidad, llegaba en circunstancias mal conocidas a Siŷilmassa, en zona jāriŷí, sin haber logrado ponerse en contacto con su lugarteniente: éste, el mismo año 909, fue a liberarle y le trajo triunfalmente a Qairuan. Más tarde, tal y como ocurrió en el caso de Abū Muslim, surgieron una serie de problemas entre el amo y el esclavo sobre el tema de la autoridad, y Abū 'Abd-Allāh fue asesinado (sin embargo, no surgió ninguna secta detrás de su figura).

Las circunstancias hacían, pues, a 'Ubayd-Allāh dueño de un Estado magrebí que comprendía Ifriqiya y el Magrib central, hasta entonces jāriŷí. Sin embargo, los fāṭimíes, nacidos en Oriente, nunca olvidaron que su fin principal, que se encargaban de recordar los partidarios que allí habían quedado, era la ruina del Califato 'abbāsí. Su régimen, pues, se enfrentaba con dos necesidades: por una parte, crear una fuerza financiera y militar magrebí capaz de emprender la conquista del Oriente, y, por otra, crear un régimen lo bastante sólido desde el punto de vista interno como para que ningún accidente pudiese poner en peligro las tentativas hacia el exterior. De hecho, al fracasar los primeros ataques contra Egipto, los fāṭimíes debieron permanecer sesenta años en el Magrib, es decir, «magrebizarse» o, al menos, organizar un régimen magrebí.

En el aspecto religioso, por un momento pareció que se quería difundir obligatoriamente la doctrina ismā'īlí. Pero pronto se vieron en la necesidad de reconocer que el mālikismo estaba implantado demasiado sólidamente en todos los grandes centros como para que fuese posible eliminarlo de golpe. Se dejó, pues, tiempo al tiempo, sin revoluciones, sin persecuciones, y siendo sólo los que rodeaban al soberano auténticamente ismā'īlíes. Por añadidura, es necesario recordar que el ismā'īlismo, incluso doctrinalmente, admitía una jerarquía en el curso de la iniciación,

y no parece cierto que los fāṭimíes se hubiesen planteado nunca la conversión total y masiva de sus súbditos.

Así como no hubo una revolución religiosa, tampoco la hubo social. El clan berebere vencedor obtuvo beneficios materiales evidentes, pero el régimen general de impuestos no podía ser dulcificado por un régimen que pretendía hacer conquistas exteriores, lo que tuvo como consecuencia el que, entre los bereberes hostiles a los Ketāma y todavía adeptos al jāriŷismo, se fraguase la formidable revuelta del Hombre del Asno, Abū Yazīd, última revuelta conducida en nombre de esta doctrina y que durante muchos años, a mediados de siglo, desvió hacia los problemas internos todas las fuerzas del Estado fāṭimí. Si el régimen de impuestos, no obstante, era en conjunto soportado, lo fue a causa del desarrollo económico, que en cierto modo estaba ligado al carácter político del régimen.

En efecto, desde sus orígenes los fāṭimíes manifestaron con toda claridad que ellos no trataban de ser una pequeña dinastía local que reconociese de lejos, o no reconociese en absoluto, al Califato ʻabbāsí. Por el contrario, se proclamaron califas en oposición a los califas ʻAbbāsíes —lo que induciría a los Omeyas españoles a hacer otro tanto—. Haciendo esto proclamaban su vocación ecuménica, que era subrayada por su nueva capital, Mahdiya, vuelta hacia el mar. Por otro lado, en Africa del Norte y en Sicilia recogían los frutos del desarrollo económico que había comenzado bajo los Aglabíes; en el Sudán, los Ibadíes habían dejado de interponerse entre ellos y las caravanas; en Italia, el despertar de los puertos meridionales, como Amalfi, era el preludio de un incremento de los intercambios comerciales que fomentaba y que eran fomentados por una alianza política interconfesional más o menos explícita. Por fin, el año 969 las fuerzas acumuladas y el estado de debilidad de Egipto hicieron nacer la idea de que la hora del esfuerzo decisivo había llegado; el liberto eslavo (o siciliano) Ŷauhar, que acababa de regresar de una victoriosa expedición en Marruecos, fue el encargado de la misión, y la condujo con éxito.

Los fāṭimíes abandonaron, pues, el Magrib, y es en Egipto donde nos volveremos a encontrar con ellos. Pero tampoco su partida provocó una revolución. Los fāṭimíes confiaron el país a un jefe Ketāma, al que, a pesar de la autonomía que la distancia les obligaba a concederle, creían poder mantener bajo su vasallazgo; de este modo nació la dinastía de los Ziríes, que, mal o bien, debía subsistir durante dos siglos. Es evidente, sin embargo, que el ismāʻīlismo, en su entorno, no podía conservar su fuerza, y la preocupación por mejorar las relaciones con los cuadros mālikíes, todavía poderosos, llevó a los Ziríes a me-

diados del siglo x a romper su alianza con El Cairo, que ya no les servía de nada. Su Estado se había visto debilitado por la escisión de unos primos suyos, los Hammadíes, quienes, dueños de un territorio correspondiente a la moderna Argelia oriental, edificaron en él la Qalʿa de los Banū Ḥammād, plaza fortificada, donde se han efectuado y se hacen todavía importantes excavaciones. Pero la iniciativa antifāṭimí de los Ziríes desencadenó, sin haberlo previsto, una catástrofe todavía más grave y de alcance más general. Incapaz de reaccionar de otro modo, el gobierno fātimí lanzó sobre Africa del Norte a los nómadas que en los confines entre el Sahara y Egipto le estaban creando problemas: en pocos años en el caso de Ifriqiya, y lenta pero seguramente en una gran parte del resto de Africa del Norte, los ḥilalíes arruinaron la agricultura, obligaron a las ciudades a refugiarse tras sus murallas y cuando se trataba de puertos de mar, a buscar el sustento en una actividad de corsarios. También por entonces los italianos empezaban a tratar de arrebatar la supremacía militar y comercial en el mar Tirreno a los musulmanes, mientras la anarquía ḥilalí impedía anudar con ellos, sobre bases nuevas, relaciones comerciales fructuosas. Finalmente, los poderes políticos terminaron por desmoronarse, no reinando los últimos Ziríes más que de nombre y sobre un territorio reducido.

Es tradicional dividir la historia medieval de Africa del Norte, a partir de Ibn Jaldūn (hacia 1400), en dos períodos separados por la invasión ḥilalí, y atribuir a los árabes nómadas toda la responsabilidad de la ruina que contrapone al segundo de ellos, prolongado en la época moderna, con la prosperidad que había caracterizado al primero. Pero, aunque sea preciso establecer una relación entre esos hechos, la postura negativa es la más exacta. Se ha hecho notar que si los efectos de la invasión ḥilalí fueron tan importantes es porque el sistema anterior tuvo que presentar una serie de fallos. El problema merece ser considerado desde perspectivas más amplias: en primer lugar, como acabamos de decir, el Magrib se veía enfrentado con el despertar del Occidente cristiano, y por otro lado, el problema ḥilalí debe ser presentado junto a un fenómeno más general, el de la relativa beduinización de todo el mundo musulmán en esta época (se volverá a hablar de ello a propósito de Oriente). En Oriente, sin embargo, el beduinismo no había tenido consecuencias comparables con aquéllas, y sólo la invasión de los mongoles podrá ser comparada, por sus efectos, con la de los Banū Ḥilal; y, después de todo, en Egipto éstos no fueron causa de ruina. El estudio comparado nos permitirá destacar mejor la especificidad del hecho magrebí.

Es, sin embargo, después de unos comienzos bastante penosos y bajo reserva de su desaparición a finales de la Edad Media, la España musulmana la que iba a convertirse en el país más importante del Occidente y uno de los más importantes de todo el mundo musulmán: en cierta medida, un segundo polo de su civilización. Esto lo debió evidentemente a sus dimensiones, a la mayor diversidad de su población y a unos recursos que, a pesar de los espacios yermos, eran relativamente considerables. Nos vemos obligados a subrayar, por otro lado, que los acontecimientos de España tienen un interés especial en la historia general debido a que en los territorios de la España musulmana o recientemente reconquistados por los cristianos fue donde se establecieron, en los últimos siglos de la Edad Media, los contactos más fructuosos entre la civilización musulmana y la de Europa, la cual, en pleno despertar, extraerá de aquélla, antes de sobrepasarla, un gran número de enseñanzas.

La población de lo que en la literatura de entonces era conocido por al-Andalus, que comprendía toda la España musulmana desbordando con mucho lo que es hoy Andalucía, estaba compuesta por árabes, establecidos sobre todo en las ciudades; por bereberes, por lo general campesinos en las zonas montañosas, y por autóctonos, a los que hay que añadir los esclavos importados. Los autóctonos eran evidentemente los que componían la mayoría de la población, no distinguiéndose entre ellos a los visigodos o suevos, conquistadores del siglo V, de los ibero-romanos con los que aquéllos se habían fundido. Una gran parte de ellos se convirtió con rapidez: son los que entonces eran conocidos como *muwallad,* nacidos a menudo de matrimonios mixtos, y que en el siglo X ya no se distinguían de los musulmanes de origen árabe puro. No obstante, muchos otros, en torno a la antigua metrópoli de Toledo, siguieron abrazando el cristianismo y viviendo en unas condiciones que, a pesar de las opiniones nacidas en la polémica sobre los «mártires de Córdoba» (siglo IX), indicaban, en conjunto, una tolerancia todavía más marcada que en los países de Oriente. Muchos de estos españoles que seguían siendo cristianos —cristianismo que la división política hacía más autonomista que nunca antes lo había sido— se arabizaron pronto lingüística y culturalmente, o bien eran bilingües, biculturales: a éstos se les conocía bajo el nombre de mozárabes, cuyo papel de intermediarios culturales sería de gran importancia para Europa. Los judíos, que maltratados por el régimen visigodo habían acogido

favorablemente la conquista árabe, jugarán un papel más tardío, pero igualmente importante, del que también tendremos que hablar en su momento. Por lo que se refiere a los esclavos, los más importantes eran aquellos entre los que el gobierno reclutaba a una parte de sus agentes, de sus eunucos, de sus soldados; se trataba sobre todo de eslavos, importados de Europa Central por los judíos y del Adriático por los italianos, al menos mientras su conversión al cristianismo, en los alrededores del año 1000, no hiciese este tráfico a través de los países cristianos imposible.

Es imposible hacer aquí una exposición detallada de todos los aspectos de la civilización hispano-musulmana comparada con la de los otros países musulmanes; el lector interesado en ello podrá encontrar toda la información deseada en la *Historia de la España musulmana,* de Levi-Provençal, obra monumental que no podrá ser reemplazada en mucho tiempo. Esta civilización se caracteriza por tener una indudable personalidad y, a la vez, por la importancia fundamental que en ella tienen las referencias al Oriente. No hay duda de que la agricultura, aun sin haber sufrido una revolución respecto a su pasado romano, se benefició de la introducción de especies nuevas, del desarrollo de las obras de irrigación, de la clientela de las ciudades; datan, principalmente, de la época musulmana las huertas andaluzas y las norias de los grandes ríos, y si bien, como dijimos, no se pueden exagerar la originalidad de la literatura agronómica hispano-árabe, no fue por casualidad su gran desarrollo. Eran famosas las minas de plata (también había algo de oro), de plomo, de hierro, de estaño, de mercurio, así como algunas canteras de piedras nobles y las pesquerías de coral y de ámbar. Las ciudades se engrandecieron, y entre ellas Córdoba, la nueva capital que reemplaza a Toledo, llegó a ser una auténtica metrópoli, afirmada por un palacio y una mezquita famosos, y donde una población heteroclita aprendió a combinar las modas orientales, traídas por especialistas tales como el famoso Ziryād, con las tradiciones y encantos de la vida andaluza. El comercio en gran escala trajo consigo el crecimiento de puertos como Almería, cerca de la cual llegó a crearse una extraña república de marinos, Pechina, que subsistió durante un cierto tiempo. Veremos con posterioridad la importancia de la cultura y del arte andalusíes.

A la cabeza de todo ello figuraba un soberano que, hasta entrado el siglo x, tuvo solamente el título de emir, comendador, que, sin reconocer de hecho al Califato 'abbāsí, evitaba proclamar la escisión de la comunidad y agudizar los posibles conflictos. Sin embargo, cuando a comienzos del siglo x apa-

reció en el Magrib el Califato fāṭimí que, éste sí afirmaba la escisión, se hizo moralmente imposible al soberano de España, más poderoso y hostil a los fāṭimíes, no tomar a su vez el título de califa, lo que hizo 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir el más poderoso representante de la dinastía (año 929).

Las instituciones de la España musulmana, en líneas generales, tenían las mismas características que las de Oriente, a pesar de una serie bastante grande de diferencias de poca importancia. Hay que señalar en particular que el visirato, que se había desarrollado tarde en Oriente, fue siempre en Occidente un empleo subalterno y mal definido. El personaje más importante fue aquí el *ḥāŷib,* el chambelán, quien era también, en un principio, un miembro de la servidumbre personal del soberano. Por otra parte, como dijimos, nunca hubo ni en España ni en el Magrib la ruptura casi completa que encontramos en Oriente entre el ejército y la población civil, entre las carreras militares y civiles. El *ḥāŷib,* aprovechando los reinados de soberanos mediocres, podía adquirir una importancia grande y jugar un papel no sólo administrativo, como el visir de Oriente, sino militar (como su homónimo de Oriente, aunque éste desempeñaba únicamente funciones militares). Es así como se explica que el notable hombre que fue, a finales del siglo X, el *ḥāŷib* al-Manṣūr (el Almanzor de las canciones de gesta que se refieren a él por sus incesantes algaras) hubiese estado a punto de fundar una dinastía del tipo de las de los favoritos de palacio o de los soguns.

En el territorio relativamente grande de la España musulmana, la debilidad interna y las discordias entre la dinastía Omeya y los hijos de al-Manṣūr hicieron que saliesen a la luz del día las rivalidades entre regiones o entre grupos sociales. El siglo XI será la época de lo que se ha dado en llamar los *mulūk al-tawāif,* los «reyes de taifas», que, según los casos, podían ser de origen árabe antiguo, berebere, musulmán indígena, «esclavista». Esta división política no debía significar, más que en Oriente, un hundimiento de la vida cultural, sino sólo su dispersión, y así Sevilla, Granada, Valencia, etc., son nuevos centros de civilización que se añaden a la antigua Córdoba. Pero la resistencia política de estos pequeños príncipes era evidentemente débil, y dado que el Occidente cristiano comenzaba a despertar, se aprovechó de ello para organizar, aun antes de las Cruzadas dirigidas hacia Oriente, los comienzos de una «reconquista» que obligaría a los hispano-musulmanes a recurrir a un protector extranjero que apareció por aquel entonces en Marruecos, los almorávides, de los que volveremos a hablar. Estos reconstruyeron, en su beneficio, la unidad polí-

tica de España y de Africa del Norte, hecha excepción de Ifriqiya.

Todo lo importante que nos parezca, y que sea, esta historia del Occidente musulmán, debemos señalar, no obstante, que aun para los historiadores musulmanes orientales mejor informados es casi desconocida. Occidente toma muchas cosas de Oriente, pero éste era indiferente a aquella lejana excrecencia.

Irán, Asia Central, Iraq

Ya hemos visto, y nunca se subrayará bastante, el lugar que ocuparon los países de Asia Central (comprendidos en ella Jurāsān y el nordeste de Irán) en la historia general del Islam medieval. A ellos debieron los 'abbāsíes la toma del poder, y ellos fueron los que proporcionaron el grueso de su ejército, una parte de su personal administrativo y una gran parte de sus letrados y sabios. De estos hechos tenían una clara conciencia y jugaron un papel en la *šu'ubiya.* Quiere esto decir que, aunque algunos medios (circunscritos) pudiesen conservar la esperanza de una restauración de formas político-religiosas preislámicas, los elementos dominantes de la población admitían definitivamente construir su porvenir en el cuadro de la nueva civilización islámica; pero esto significaba también que conservaban, en aquel cuadro, una personalidad propia, susceptible de facilitar una emancipación política. Ciertamente, al ser la distancia menor que entre el Occidente y el Oriente, las relaciones e influencias mutuas fueron siempre más intensas que entre el Oriente y el Mediterráneo; pero no por ello deja de ser por ahí por donde, medio siglo después, conseguirá el Occidente una serie de emancipaciones que, poco a poco, alcanzarán el propio centro del Califato. Aunque Bagdad estaba situada en un país árabe, es con Irán con quien en muchos aspectos, y en todo caso políticamente, Iraq tiene relaciones más constantes: por ello es por lo que haremos la exposición de sus respectivas historias conjuntamente.

El Irán oriental hasta los gaznauíes

La emancipación del Extremo Irán se hizo por etapas. Ya vimos que Hārūn al-Rašīd había entregado a su hijo Ma'mūn, que residía en Jurāsān, el gobierno autónomo de la provincia, y cómo más tarde éste debería a los jurasaníes la conquista del Califato. Pero el país se había acostumbrado a la gestión independiente de sus asuntos, por lo que Ma'mūn, después de haberla abandonado a desgana, entregó Jurāsān y la parte de

Asia Central que se extendía más allá de sus fronteras al general a quien debía su victoria, Ṭāhir, a cambio de una fidelidad no demasiado estrictamente exigida; la concesión era de por vida y se convirtió, de hecho, en hereditaria. No obstante, el Califato y la familia Ṭāhirí permanecerán siempre estrechamente unidos. Así, aunque los 'abbāsíes, por medio de Mu'taṣim, creasen un ejército turco que venía a sustituir en parte al ejército jurasaní y a servirle de contrapeso, los ṭāhiríes siguieron ostentando la jefatura de la *šurṭa* de Bagdad —que continuaba siendo de origen jurasaní— y, por consiguiente, responsables del orden público en el mismo centro del Califato; los ṭāhiríes se mostraron muy apegados a este cargo que, por hacer oficial y consolidar su poderío, les protegía contra posibles rivales e incluso contra cambios en la política califal. Como capital prefirieron Nīšāpūr, más cercana a Bagdad, a la antigua Merw.

El dominio ṭāhirí englobaba, por el Sur, la provincia bastante diferenciada de Herat, en la altiplanicie iraní, al oeste de la ribera suboriental del mar Caspio; por el Este se extendía al valle alto del Ŷaihun/Oxus, y hasta el Amu Darya, al pie del Hindukuch, incluyendo a la antigua capital Balj/Bactres. El poder ṭāhirí se extendía también a todo el Māwarānnahr/Transoxiana, es decir, a la cuenca superior de los ríos que descienden de las cadenas de montañas que separan la parte musulmana de la parte china de Asia Central; en esta región se encontraba la antigua Sogdiana, sobre el Zarafšan, e incluía a la antigua Samarcanda y a la más moderna Bujārā; en el extremo norte, la dominación musulmana comprendía Fergana, pero no se extendía al valle bajo del Saihun/Yaxarta, el Syr Darya, todavía rodeada de turcos nómadas y paganos. Muy diferenciado e importante era el inmenso oasis de Jwarizm/Jorezm, formado por el delta del Amu Darya, en el mar de Aral, pero aislado por el desierto todas las restantes zonas habitadas. Todos estos países tienen en común la posesión de cuencas fluviales con cultivos muy ricos, separadas entre sí por regiones donde se practicaba el pastoreo nómada y por altas cadenas de montañas; también tienen en común el estar atravesadas por las grandes rutas comerciales tradicionales de que hemos hablado en páginas anteriores. En esta región había toda clase de religiones, incluyendo la doctrina de los Karamitas, que parece ser concedía un cierto valor a todas las creencias indiferenciadamente. Las sectas nacidas del movimiento de Abū Muslim no formaban más que pequeños núcleos rurales; el zoroastrismo, que antaño dominaba Irán, nunca llegó a penetrar profundamente en el Norte, donde todavía se yuxtaponían budistas, nestorianos, maniqueos (unidos

a sus hermanos de los países turcos), cristianos (de disciplina monofisita o griega) y judíos, que mantenían relaciones con sus correligionarios del país de los jazars. Sin embargo, ya no ofrece dudas que el Islam había ganado la partida a todas ellas, sobre todo en la aristocracia. Como aparente paradoja, su triunfo definitivo viene unido, casi en todas partes, a la emancipación política; así como la conversión había permitido a los nuevos musulmanes llegar a ser el elemento más influyente en los orígenes del régimen 'abbāsí, la emancipación política, que demostraba la posibilidad de una autonomía regional en el marco del Islam, eliminaba simultáneamente todas las motivaciones políticas de la resistencia religiosa. Sin llegar a afirmar la homogeneidad del Islam, lo que es cierto es que la ortodoxia 'abbāsí dominaba el terreno frente al šī'ísmo; la escuela ḥanafí era la que estaba más ampliamente representada, aunque también hubiese una cierta penetración de los šafi'íes. Por último, los grupos dominantes en la sociedad eran la aristocracia formada por los descendientes de *mawālī,* a la que pertenecía Ṭāhir, los *dihqāns* rurales y los mercaderes y sabios de las numerosas ciudades.

El Seistán (que se corresponde con el bajo Afganistán moderno, en las fronteras con Irán) tenía una fisonomía bastante diferente. Su centro vital estaba constituido por el valle del Hilmend, en el que se encontraban sus dos ciudades más importantes, Bust y Zaranŷ. Pero, a pesar de los pasos de montaña que lo mantenían en comunicación aun en las épocas más rigurosas del año con el Jurāsān oriental y la cuenca del Indus, el Islam ni política ni religiosamente había traspasado las montañas, las cuales mantenían su autonomía, mientras que las comunicaciones con el bajo Indus se establecían por mar. Apartado de las grandes rutas comerciales, el país ofrecía pocos atractivos al gobierno 'abbāsí, que de hecho permitió que cayese bajo la influencia de beduinos jāriŷíes inmigrados. Contra estos jāriŷíes, al tiempo que contra el ineficaz gobierno de los 'abbāsíes, se organizó entre los *'ayyārūn* urbanos un movimiento que encontró un jefe notable en un antiguo artesano, Ya'qūb b. al-Laiṯ, llamado al-Saffār, el «cobrero». El principado que fundó tenía, pues, una aparente base democrática urbana que por desgracia no podemos conocer mejor a causa de la absoluta falta de documentación. Su dinamismo y la probable complicidad de elementos afines en el Jurāsān permitió a los Saffaríes conquistar toda esta región a los ṭāhiríes el año 873. Menos éxito tuvieron en el Irán meridional, donde no pudieron combinar de modo suficiente sus operaciones con las de los Zanŷ sublevados. La derrota en Jurāsān se deberá, sin embargo, a

una fuerza nueva, la de los Samaníes, *dihqāns* de Māwarānnahr, quienes habían sustituido allí a los ṭāhiríes; los saffaríes, no obstante, subsistieron a título de vasallos locales en el Seistán hasta la conquista gaznauí de finales del siglo x, e incluso reaparecerán más tarde en ocasiones.

La pérdida de una gran parte de la literatura histórica que hace referencia al Asia Central e Irán no nos permite conocer más que a duras penas la historia de los Estados ṭāhirí, saffarí o samaní, a los que los historiadores de Bagdad no se refieren más que por sus repercusiones sobre Iraq o sobre el Irán occidental. Sin embargo, podemos fijar algunos de sus rasgos, sobre todo en lo que hace referencia a la dinastía Samaní, la más estable, puesto que iba a durar, en torno a su capital Bujārā, hasta finales del siglo x.

No hubo una ruptura brusca con el período del gobierno califal directo, cuyas instituciones, *grosso modo,* perviven a través de los nuevos regímenes. Incluso el principal beneficio de la autonomía no estribaba en el hecho en sí de que los nuevos amos fuesen originarios del país, sino en la concentración de sus esfuerzos sobre él, de forma que, aunque los impuestos no se aligerasen, al menos su producto se gastaba sobre el terreno. La soberanía eminente de los ʿabbāsíes era atestiguada por la presencia del nombre del califa en las monedas y en la *juṭba,* el rezo público del viernes; pero tanto los Saffaríes como los Samaníes y los Gaznauíes añaden su propio nombre. Cuando, como veremos más tarde, el Califato deba inclinarse ante unos protectores šīʿíes, sus deseos perderán el peso que tenían sobre sus teóricos lugartenientes orientales, que se limitarán a reclamar con más insistencia el título de *mawlā amīr al-mu'minīn,* cliente del Príncipe de los Creyentes, dando a entender que, a fin de cuentas, de ellos debería proceder la redención ortodoxa.

En este país, el príncipe se denomina emir a secas, como sus homólogos de Occidente. Pero, y ésta es una característica concebida como muestra de una plena autonomía, disponía (al menos los samaníes) por encima de los usuales *kuttāb,* de su propio visir, como lo fue el ilustre letrado Ŷayhānī. Y aunque su legitimidad musulmana procedía de la investidura que el califa no podía negarles, no por ello dejaron los samaníes, también los saffaríes, de fabricarse una genealogía sasánida. Es preciso subrayar que, al igual que el Califato, pero a diferencia de otras dinastías de que tendremos que hablar, supieron crear un régimen en el que la sucesión se reservaba a un hijo o pariente único. Los órganos de gobierno fueron, poco más o menos, los mismos que los del antiguo régimen; sin embargo,

a veces eran designados según una nueva terminología que es interesante porque, asimilada por los turcos, sería extendida por ellos a medida de sus conquistas por la casi totalidad del mundo musulmán: tal es el caso del titular del *zimam,* el *mustaufī.* Parece ser que se dedicó una especial atención al *amīr-dād,* jefe de justicia, del que dependían los qāḍīs y la jurisdicción de los *mazālim.* Parece ser también que existió una jerarquía bastante uniforme de los funcionarios, de entre los que los más elevados llevaban el título de *'amīd.* Las provincias estaban, las unas administradas directamente, las otras confiadas a comandantes militares autónomos pero revocables (tal era el caso del Jurāsān propiamente dicho) y unas terceras entregadas, como en los comienzos del Islam, a dinastías locales hereditarias o a descendientes de nuevas familias (tal era el caso de los Jwārizmšāhs). El ejército, al menos en sus comienzos, era reclutado por lo general entre los indígenas, y por tanto de financiamiento más sencillo y no obligando a la extensión del sistema de la *iqṭā';* en él desempeñan un papel creciente, a medida que nos aproximamos a las fronteras, los *gāzīs* de los *ribāṭs,* procedentes, en este caso, de los mismos medios que los *'ayyarūn.*

No ofrece dudas que el período samaní representa la Edad de Oro de la historia del Asia Central musulmana, quizá incluso del Asia Central a lo largo de todos los tiempos. Nos falta sitio para repetir ahora con más detalles lo que ya dimos a entender cuando hablamos de la agricultura, de los recursos mineros, del comercio internacional, este último condicionado y estimulando en parte a aquéllos. Se dirigía, formando una estrella, hacia los territorios musulmanes centrales, Irán e Iraq, hacia China por el Este y hacia la estepa euroasiática y los países del Volga por el Oeste: esta última ruta se ha dado a conocer a través del relato de la embajada de Ibn Fadlan, de la que tendremos que volver a hablar. A propósito de ella se ha planteado una discusión, siempre renovada y nunca resuelta con claridad. El hecho es que se han encontrado a lo largo de todo el moderno territorio ruso, pero particularmente en dirección al mar Báltico y todo a su alrededor, comprendida Suecia, enormes tesoros de monedas de plata en su casi totalidad samaníes (a lo que hay que añadir que aun las monedas califales debieron llegar hasta allí por medio de los mercaderes samaníes), culminando en la primera mitad del siglo X y desapareciendo en los alrededores del año 1000. Se ha querido ver en ello al «oro musulmán inundando Europa», y, por supuesto, estos descubrimientos, que suman más de cien mil especímenes en la hora actual frente a sólo unas pocas unidades en todo el resto de Europa, son prueba de un notable desarrollo

de la economía mercantil. No obstante, tenemos que señalar que este «oro», bajo forma de plata, no sobrepasa más que excepcionalmente, y por lo que respecta a los descubrimientos, los márgenes de Europa oriental —pero este hecho sólo tiene repercusión sobre nuestras ideas acerca del comercio europeo, puesto que los mercaderes musulmanes no pudieron llegar tan lejos—; hay que señalar, también, que el oro acumulado de este modo sugiere más el atesoramiento que el comercio; además, aquélla era, justamente, la época de las invasiones «normandas» en Rusia. A nuestro parecer, pues, las monedas en cuestión atestiguan la penetración de mercaderes musulmanes hasta las regiones centrales de Rusia, por donde pasaban los grandes ríos recorridos por los barcos normandos, penetración de la que dan fe los conocimientos geográficos árabes, pero a partir de allí son prueba menos de la prolongación del comercio que de botines o tributos de guerra. Aun en este caso se puede hablar de un comercio considerablemente desarrollado en el que los mercaderes del mundo musulmán pagaban, en gran parte, en metálico. De ello se derivaban una serie de problemas monetarios de los que da fe, aunque sea difícil de interpretar, la historia de los dirhams llamados Gitrīfī, nombre derivado del de un gobernador, acuñados en una aleación compleja a partir de los tiempos de Hārūn al-Rašīd, para luchar, según se dice, contra la hemorragia de plata y que siguieron en circulación mucho tiempo más tarde.

El comercio explica el notable crecimiento de un número apreciable de ciudades, a cuyos barrios fortificados, *šaristan,* se añadían ahora importantes suburbios, embelleciéndose con mezquitas, escuelas, baños públicos, hospedajes, mausoleos, etc. La ebullición de la vida social e intelectual se manifiesta en ellas por las luchas entre facciones, que parecen haber sido particularmente intensas. No menos importante fue la evolución cultural, sobre la que, aunque nos refiramos a ella en otro momento, es preciso decir ahora que la literatura neopersa, que culminaría con Firdausi, el Homero de los iraníes, tuvo sus orígenes en los dominios samaníes, y que simultáneamente viven o se forman allí un número extraordinario de sabios en toda clase de disciplinas entre los que se pueden citar, a título de ejemplos ilustres, a Avicena y al-Bīrūnī. El arte de estas regiones, por mal conservado que haya llegado hasta nosotros, tendrá una gran importancia, puesto que fue allí donde se establecieron los contactos y se mezclaron las enseñanzas mutuas, tan fructíferas más tarde, entre los mundos iraní y turco.

No obstante, el Estado samaní debía morir en parte como consecuencia de la presión de pueblos exteriores, pero funda-

mentalmente a causa de que aquella presión aceleraría el mismo proceso de transformación militar que se había producido en el Califato. En efecto, la creciente efervescencia de los turcos en la frontera septentrional de su Estado obligó a los samaníes a aumentar considerablemente los elementos serviles (de origen turco) en el ejército que iba a enfrentarse con aquéllos. Esta necesidad se acrecentó todavía más cuando, al convertirse al Islam los turcos enemigos, se hizo imposible seguir utilizando contra ellos a los *gāzīs;* el nuevo ejército era muy gravoso, lo que favorecía la propaganda de oposición político-religiosa, y no estaba más disciplinado que su correspondiente en Bagdad. Era empleado también en las guerras sostenidas contra los buyíes, teniendo como base Jurāsān. En Balj fue donde uno de sus jefes, Alptegin, se sublevó y, al no poder mantenerse en el país, se dirigió hacia las montañas del moderno Afganistán, donde conquistó el principado indígena, apenas islamizado, de Gazna, que dominaba los pasos que iban desde Seistán o desde Jurāsān hacia el Indus. Así nació, por medio de un crecimiento fronterizo de los dominios musulmanes, un principado llamado a tener un rico porvenir. Por el momento, muerto Alptegin, el ejército eligió a sus sucesivos jefes, tal y como deberían hacerlo más tarde y de una forma más duradera los famosos esclavos «mamelucos» *(mamluk)* de Egipto o de la India, a los que los primeros sirven de antecedente. El año 977, sin embargo, el ejército eligió a Subuktegin, quien fundó una dinastía.

Subuktegin comprendió que no podía fundar un Estado militar sólido más que sobre la base de guerras de conquista, y dirigió su actividad en la nueva dirección señalada por Alptegin, hacia los confines hindúes, donde podía utilizar a los *gāzīs* sin empleo. Al mismo tiempo, aprovechándose de las dificultades en que se debatían los últimos Samaníes, atacados por los turcos Qarajaníes, hizo que se le concediese Jurāsān, lo que hacía de él una potencia iraní. Su hijo Maḥmūd (997-1029), uno de los más ilustres soberanos del Islam, iba a amplificar su obra haciendo del Estado gaznauí el más importante del mundo musulmán en su tiempo. En el Norte, donde los samaníes habían desaparecido, extendió su poder hasta el Amu Darya, comprendido Jwārizm, inicialmente contando con la alianza de los Qarajaníes, convertidos en dueños de Transoxiana, y después aprovechándose de sus querellas familiares. En la altiplanicie iraní combatió a los buyíes, conquistó Rayy y llegó a soñar con ir a liberar al Califato de sus tutores šī'íes. Pero fueron sus conquistas en la India las que le hicieron famoso frente a la posteridad y las que debían tener mayores consecuencias

históricas. La conquista no fue fácil, y fue preciso emprender una campaña tras otra; pero se vio facilitada por la división entre los Estados brahmanistas o budistas, por su inferioridad militar, y, del lado gaznauí, por el atractivo de los fabulosos botines encontrados en los templos. Además, Maḥmūd se mostraba tolerante con los que se sometían y, en resumen, se anexionó toda la cuenca del Indus con el Penŷab, así como la cuenca del Ganges y del Jamma hasta Kanauŷ, y la costa del Océano Indico hasta Guŷerat (disputada a agentes fāṭimíes: ver *infra*). Comenzaba así la historia de la expansión musulmana en la India, que políticamente debía terminar con los comienzos de los tiempos modernos, y que abarcaría todo el subcontinente, aunque el territorio adquirido antes del siglo XI fuese el principal bastión del Islam hasta nuestros días, aquél, por otro lado, que permitía por su geografía a los viejos musulmanes instalarse en él más a gusto. En cuanto a los gaznauíes, la conquista invertía el equilibrio de sus posesiones, y cuando los silŷuqíes les expulsan de la altiplanicie iraní, será en la India, más que en Ghazna, donde encontrarán asilo y recursos hasta que, a mediados del siglo XII, otra dinastía de origen vecino les suplante.

Los turcos de nuestros días gustan de reivindicar el Estado gaznauí como el primero de los auténticos Estados turcos, puesto que el príncipe y su ejército eran turcos y porque no habrá una ruptura entre este Estado y el de los Silŷuqíes, que vendrán a reemplazarles en Irán. Pero es preciso no cometer equivocaciones. Frente a lo que ocurrirá con los Estados turcos posteriores, no hubo en tiempos de Maḥmūd ninguna inmigración de un pueblo turco como tal, y su ejército con quien estaba emparentado era con el ejército turco 'abbāsí, mientras que su dinastía puede compararse con el Estado tuluní. Las instituciones internas de su Estado eran continuación, sobre todo en los viejos territorios musulmanes, de las del Estado samaní, y si el personal que luego será la base del Estado silŷuqí se formó con ellos, no significa esto que fueran unos innovadores, sino que los silŷuqíes, en ciertos aspectos, eran tradicionalistas. Ahora bien, una vez dicho esto hay que convenir en que Gazna no era Bujārā. El carácter militar del régimen era acusado, y el ejército, donde a los turcos se sumaban hindúes, kurdos y afganos, y a los caballos y camellos, elefantes, era el principal beneficiario del régimen sin que, gracias a los botines de guerra, fuese necesario alienar los bienes del Estado en *iqṭā's*. Por otro lado, Maḥmūd eligió una actitud de sunnismo militante que contrastaba con la tolerancia samaní, apoyándose en los mismos medios que, más tarde, darán la victoria a los

silŷuqíes; él destruyó las bibliotecas šī'íes de Rayy, y adoptó una actitud de campeón del Califato. Culturalmente, la corte de Gazna fue una continuación de la de Bujārā, sin el liberalismo de ésta, y de ahí la preferencia de Avicena por los príncipes buyíes, las dificultades de Firdausi con Maḥmūd, etc. Pero éste se puede enorgullecer de haber retenido, entre otros, a al-Bīrūnī, quien le debe la orientación hindú de sus trabajos; y en términos generales, el poderío de esta dinastía turca, que no disponiendo de una cultura en lengua turca e ignorando el árabe, que se hablaba poco en Irán, se tradujo en un progreso de la iranización, extendida igualmente a los países hindúes. Maḥmūd, por último, fue un gran constructor, y aunque sólo se ha podido encontrar un número limitado de los monumentos levantados por él, al menos el palacio de Lasjari-Bazar, cerca de Gazna, encontrado por Mr. D. Schlumberger, tiene una gran importancia por sus frescos para nuestros conocimientos de la evolución del arte musulmán.

Iraq occidental e Irán. Los Buyíes

Los países del Irán central y occidental y del Iraq, a quienes su destino histórico iba a unir en el siglo x y a oponer a los del Irán oriental, no pueden, sin embargo, ser presentados sin establecer entre ellos algunas diferencias. A grandes rasgos se pueden distinguir, además de Iraq, cuatro sectores iraníes: el Irán central, los países del sur del mar Caspio, el Irán meridional y, por último, Aḏarbayŷan y Kurdistán.

La vida humana en la altiplanicie iraní estaba ordenada en torno a los oasis, y más en la periferia, bastante ancha, que en el centro, casi desértico. La zona más activa era la que se extendía entre el reborde meridional de las cadenas montañosas al sur del mar Caspio y las montañas del Kurdistán, debido a que era por allí por donde cruzaba la gran carretera Jurāsān-Bagdad. La provincia en conjunto, que por el Sur englobaba a Ispahan, se llamaba al-Ŷibāl, las montañas. Naturalmente, era la provincia de Irán más islamizada y arabizada, si bien los árabes, bajo forma de beduinos, no estaban presentes más que en algunas localidades al borde del desierto, como Qumm, que por esta razón era un centro šī'í.

Las provincias situadas al sur del mar Caspio, desde Ŷurŷan al Este, a Gilan al Oeste, pasando por Mazanderán o Ṭabaristán, han tenido siempre una existencia aislada de la altiplanicie a causa de las montañas de travesía difícil que las separaban, y que separan al interior alto, frío en invierno y seco, de las tierras bajas, cálidas, húmedas y excepcionalmente llenas de bos-

ques. Didivido en una multitud de pequeños valles de difícil comunicación, incluso entre sí, el país estaba abocado a una división política, y en él coexistían diversas dinastías señoriales, entre las que se encontraban la ya citada de Māzyār y la de los *ispahbādís* de Bawand; la dominación 'abbāsí había sido siempre precaria, y las viejas religiones habían subsistido casi en exclusividad hasta mediados del siglo IX; pero cuando se hizo imposible resistir a la presión contagiosa del Islam, la población acogió con agrado a los emisarios šī'íes anti-'abbāsíes quienes, por su lado, comprendían el interés de predicar en un medio todavía virgen y no entre los viejos musulmanes. La misma propaganda iba dirigida a los daylamitas de las montañas al sur de Gilan, población, ya desde la antigüedad, con características especiales, y cuyos habitantes, por falta de recursos agrícolas o de la pesca que favorecía a los habitantes de las costas, se enrolaban con facilidad en los oficios militares; ya veremos las consecuencias de este hecho.

El Adarbayŷan, que es la región donde la altiplanicie se estrecha y canaliza las rutas obligatorias de invasión desde el Irán a Asia Menor, sin haber adquirido todavía la originalidad étnica que más tarde le confería la repoblación por los turcos, se distinguía ya, sin embargo, del resto del Irán por su configuración en cuencas separadas entre sí e igualmente abocadas a la división política. La población, en la que se codeaban iraníes, kurdos, armenios, árabes, sacaba de su vecindad con las fronteras bizantinas y caucásicas unos hábitos más guerreros que los de los habitantes de la altiplanicie, lo que es especialmente cierto de la extremidad norte, en la provincia de Arran. La dominación musulmana englobaba Tiflis y, al otro lado del Cáucaso oriental, las costas del mar Caspio hasta el paso de Bāb al-Abwāb, las Puertas de Hierro de la antigüedad. El mazdakismo fue aplastado con Bābek, y el país aparece, en su conjunto, como musulmán sunní. Más o menos dependiente del Califato era Armenia, que poseía un extraño régimen político. Constituido políticamente por una colección de señores cristianos en medio de los cuales se habían insertado algunos arabomusulmanes, dividido entre las influencias de Bizancio y del Califato, a finales del siglo IX había sido constituido por el segundo, contando más o menos con el acuerdo del primero, como un reino autónomo en beneficio de la familia de los Bagratíes, que así se convertía en soberana tanto de los señoríos musulmanes como de los que no lo eran; su capital era Ani, una gran ciudad cercana al río Araxe.

En cuanto a los kurdos, separados por fronteras todavía más imprecisas ocupaban las montañas comprendidas entre la alti-

planicie septentrional iraní y Mesopotamia. Pueblo étnica y lingüísticamente diferenciado de la antigüedad, los kurdos llevaban un género de vida en que se combinaba la trashumancia con un bandidismo endémico; de buen grado emigraban y se enrolaban como soldados siendo por lo general sunníes, aunque algunos de ellos probablemente fueron miembros de una secta especial llamada de los Yazidíes de la que no conocemos más que su posterior desarrollo. Al sur de la carretera Hamaḏān-Bagdad, hasta Fars, sus contemporáneos llamaban kurdos, en bloque, a poblaciones como la de los lures, que se les parecían por su tipo de vida, pero que no eran realmente kurdos.

Al sur de al-Ŷibāl estaba Fars, cuyo nombre era igual al de Persia, y que, en efecto, había sido el origen de las dinastías específicamente persas de los aqueménidas y los sasánidas. Aunque tuviese fáciles comunicaciones con el Bajo Iraq, no obstante, estaba separado de las zonas axiales del Estado ʿabbāsí; por esta razón el zoroastrismo y el uso del pehlevi seguían estando en el todavía siglo IX lo suficientemente extendidos como para que se redactasen en esta lengua algunos de los tratados gracias a los cuales conocemos aquella doctrina, y que tenían por fin dotar a los zoroastras, a los ojos de los musulmanes, de un libro comparable a la Biblia judeo-cristiana. El país se islamizará en el siglo x, al mismo tiempo que se emancipaba políticamente. Istajar, la antigua capital, perdería su importancia en beneficio de Širaz, una antigua aldea reedificada. Por el Este, Fars estaba en contacto con Seistán a través de Kirmān, más seco, pero mejor explotado que hoy; las montañas del Sur estaban en manos de los kufs y de los baluches, pueblos primitivos, todavía no convertidos y entregados al bandidismo. En cuanto a la costa del golfo Pérsico, de difícil acceso y de clima tórrido, toda su actividad dependía del papel comercial que habíamos visto que desempeñaba. Omán, en la costa opuesta, a la entrada del golfo, tenía mejores relaciones con Persia que con Arabia. La costa del Océano Indico propiamente dicho, el Mukran, no disponía más que de unas pocas y mediocres escalas, pobladas por hindúes, Zanŷ, etc. Por el Oeste, Fars se comunicaba con el Bajo Iraq a través de Juzistán o Ahwāz, cuya ciudad más importante era, entre otras ciudades activas, Tuster; la población estaba formada por árabes e iraníes, pero también comprendía a nestorianos y judíos. La región desembocaba, así como Iraq, en Baṣra.

En cuanto a Iraq, no tenemos que mencionarlo aquí más que para recordar que, aunque formaba parte de los países árabes, estaba constantemente sometido a la presión de Irán,

y, una vez más, durante el siglo x, iba a compartir el destino de las partes de Irán que lo bordeaban.

Apenas se puede hablar de una separación política cuando nos referimos al establecimiento, en el año 864, de un pequeño Estado zaydí en Ṭabaristán, puesto que las dinastías señoriales nunca habían dejado de ser allí autónomas. La soberanía zaydí, además, tampoco tuvo éxito cuando quiso reducirlas a la obediencia; su momento de relativo poderío coincidió con la presencia de la excepcional personalidad de al-Utrūš, a comienzos del siglo x; después de él los zaydíes, de los que aquél se había alejado, cayeron también ellos en la categoría de pequeña dinastía local, con problemas frente a las potencias de Jurāsān o de la antiplanicie, y cuya sola importancia residía en su influencia sobre la periferia.

En Aḏarbayŷan el Califato había instalado, con derecho de vigilancia sobre Armenia, a uno de sus generales turcos, Abū-l-Sāŷ, originario de la misma región que Afšīn, y cuya familia se mantuvo allí desde el año 890 hasta el 928 pero sin haber podido llegar a constituir un verdadero Estado. Después de ella Aḏarbayŷan cayó en manos de una dinastía arabo-kurda, la de los Musāfiríes, que, a su vez, había suplantado a la de los Rawwādíes, de origen étnico similar; otra familia kurda, la de los Šaddādíes, ocupó Arran, con Ganŷa como capital. Širwān, que había sido siempre poco más o menos independiente, caía bajo las manos de una familia iraní local Al Sur, el Kurdistán también fue semi-autónomo durante la segunda mitad del siglo x, cuando estaba bajo el dominio de los Ḥasanwayhíes, quienes llegaron a ocupar durante un cierto tiempo Hamaḏāh, antes de ser suplantados por los 'Annāzíes en el siglo xi; más tarde veremos, a finales del siglo x, extenderse a otros kurdos por la Alta Mesopotamia.

Por lo que respecta a Daylam, había allí una antigua familia «real» en Tarom, que fue reducida por los Musāfiríes y por sus herederos a un papel puramente local. Los daylamitas, aunque por sí solos no podían constituir un ejército puesto que los habitantes de las montañas no pueden ser buenos jinetes, eran excelentes infantes, y valiosísimos como tales en ese tipo de región y como un elemento útil en cualquier ejército; hacia finales del siglo ix fueron ganados por el šī'ismo procedente de las provincias del sur del mar Caspio, lo que les abrió las puertas de las altas esferas de la política musulmana. Los samaníes disputaban a los zaydíes la provincia de Rayy, es decir, su común acceso a la altiplanicie; contaban con el apoyo de los adversarios de los zaydíes, y en particular del señor gilanés, Mardāwiŷ ibn Ziyār; convertido éste en dueño

de casi todas las provincias sud-caspianas, e indiferente tanto a los samaníes como al califa, soñaba con un Imperio en que religiosamente se combinasen, parece ser, ideas de restauración zoroástrica y de interpretación ismā'īlí (ver *supra* ismā'īlismo). La parte más importante de sus fuerzas eran daylamitas, cuyos jefes principales eran tres hermanos, hijos de Buwayh o Būyeh, a los que se denomina habitualmente como buyíes. El mayor, 'Alī, aliado con Mardāwiŷ, se lanzó a la conquista de Ispahan y Fars, conquista que, no pudiendo defenderlas, y a pesar de sus diferencias confesionales, fue reconocida por el califa; poco después, Mardāwiŷ, que se había rodeado de esclavos turcos, caía asesinado por uno de ellos. En medio de luchas confusas entre las potencias que se disputaban Irán, un hermano de 'Alī, Ḥasan, ocupó el Ŷibāl, y el tercero, Aḥmad, por una parte Kirmān y por otra Juzistán, es decir, un acceso a Iraq. La familia de Mardāwiŷ, los ziyaríes, conservó Ŷurŷan y Mazanderan, pero nunca podría pasar de allí. Respecto a los buyíes, en este momento era todavía unos *condottieri,* jefes más de tropas que de provincias, y viviendo del botín que hacían.

Durante este tiempo, el Califato, a causa de las sucesivas revueltas de los Zanŷ y de los qarmatas, del proceso de emancipación provincial y de desorganización militar, cuyos rasgos más importantes hemos expuesto antes, se veía reducido a una situación desesperada. Prácticamente, todo ejército que ocupaba una provincia acababa viviendo sobre el terreno autónomamente, tanto, que el Gobierno 'abbāsí llegaría a perder, como veremos más tarde, la Mesopotamia superior que era de donde procedían los suministros para Bagdad. En esta ciudad, los *amīr al-umarā'* no lograban mantener el orden, e incluso llegaban a no poder mantenerse en el poder. Atrapado entre los diversos clanes, llevado de una protección, de una opresión a otra, el califa no sabía a qué atenerse. Cada uno de ellos contaba con ciertos apoyos exteriores: unos se apoyaban en los «granjeros» semi autónomos de Baṣra, los barīdīs (ver *supra),* otros sobre los hamdaníes (ver *infra)* de Alta Mesopotamia, a quienes aseguraron el poder durante tres años sobre el mismo Bagdad, y otros todavía, quizá los iraníes šī'íes arabizados de Bagdad, sobre los buyíes, cuando aparecieron éstos. Los buyíes contaban con el mejor ejército y ganaron la partida. El año 945 entraban en Bagdad, Iraq era incorporado a los dominios de la familia, desaparecían los barīdīs, y los hamdaníes eran rechazados hasta la Alta Mesopotamia donde tenían su lugar de origen: esta vez el régimen debía durar hasta el año 1055.

Desde un cierto punto de vista, los acontecimientos del año 945 no eran más que la culminación, en el mismo centro

del Imperio, del proceso de desintegración que se venía desarrollando a lo largo de más de un siglo. Pero presentaba un aspecto particular desde el momento en que los buyíes hacían profesión de šī'ísmo, y, por tanto, no reconocían, en principio, legitimidad al Califato 'abbāsí. En realidad, aun quitándoles todo poder efectivo (¿pero les quedaban todavía?) los mantuvieron como califas, no sólo porque les eran necesarios para su propia autoridad frente a los sunníes y útiles para su «política extranjera» frente a los otros Estados musulmanes, sino también porque no disponían doctrinalmente de nadie que pudiese sustituirles: cualquiera que haya sido en su origen el papel de los emisarios zaydíes en la conversión de su pueblo al šī'ísmo, los buyíes, si bien eran šī'íes, ya no eran zaydíes, ya que en ese caso se hubiesen visto obligados a entregar el poder a un 'alī y efectivamente se adscribían a la teoría, más cómoda para ellos, de los «duodecimanos», para quienes, al estar oculto el imām, el poder de hecho, mientras aquél no se hiciese presente, podía pertenecer sin objeciones a cualquiera que lo detentase siempre que favoreciese al Islam adecuado. Lo que no ofrece dudas es que la propaganda duodecimana debió mucho al régimen buyí, bajo el cual y protegidos por él, vivieron los doctores que debían a partir de entonces darle un contenido preciso y duradero.

Políticamente pues, el califa subsistía como fuente de una cierta legitimidad para aquellos que la reconocían, e investía al príncipe buyí de la realidad de su poder. El califa conservaba sus secretarios, de los cuales uno, Abū Isḥāq al-Sābī, era un famoso letrado; pero todos los órganos de Gobierno dependían, a partir de entonces, del nuevo *amīr al-umarā'*, quien sólo disponía de un visir. Su autoridad era subrayada por la unión a aquel título deshonrado del nombre honorífico, *laqab*, de *dawla* que quería decir que era el sostén y la gloria del Estado, y bajo el cual es conocido desde entonces en la historia: así, Aḥmad, el conquistador de Bagdad, se convirtió en Mu'izz al-Dawla, mientras que sus hermanos se convertían, 'Alī en 'Imād al-Dawla, y Ḥasan en Rukn al-Dawla; a decir verdad, la iniciativa se remontaba al Hamdaní que se había hecho llamar Nāṣir al-Dawla, y pronto todos los príncipes pedirían al califa análogos *laqab;* para distinguir, entonces, a los más eminentes, se los multiplicó con gran desesperación de los *kuttāb.* Los últimos buyíes, para compensar el declive de su poder, llegarían a desear un *laqab* procedente de la palabra *dīn,* la fe, título que llevarían otros príncipes después de ellos; pero los conflictos doctrinales que podría provocar impidieron al califa que se lo otorgase. También se dieron a sí

mismos el título de šāh-an-šāh, Rey de Reyes, que estaba entroncado con recuerdos de los sasánidas. En cuanto al apelativo de «sultanes» (sulṭān), que les dan autores modernos, en cierto sentido es prematuro; la palabra era usada en el lenguaje usual, abstractamente, para designar el poder efectivo, político, con independencia de los aspectos legales, religiosos, del príncipe, es decir, en primer lugar del Califato mismo, del que entonces no tenía motivos para distinguirse; pero la atribución oficial de este título, que también hacía oficial aquella distinción y que personalizaba el sentido de la palabra, sólo será hecha por los silŷuqíes, en el siglo XI.

El título de «Rey de Reyes» no significaba una elevación en dignidad por encima de los soberanos pertenecientes a otras dinastías, sino la soberanía sobre los diversos príncipes de la familia buyí. Nacida de tres hermanos, la dinastía buyí será siempre una dinastía familiar, cuya herencia se dividía entre los hijos de cada uno de los difuntos según una concepción patrimonial que volveremos a encontrar con los silŷuqíes y con otras dinastías con un pasado no musulmán reciente, pero que era opuesta a la del Califato y a la de otras dinastías territoriales de que hemos tenido que hablar antes de ahora. Es cierto que la guerra permitió al ambicioso y notable 'Aḍud al-Dawla, hijo de Rukn al-Dawla, lograr en su provecho la relativa unidad de los dominios buyíes; pero después de él se reanudó la división (llegando a no corresponder el título supremo al príncipe de la sede del Califato, lo que duraría hasta la decadencia final y la caída de los buyíes.

En su estructura interna, el régimen buyí acentuaba una evolución que ya habíamos visto claramente dibujada en la historia del segundo siglo del Califato 'abbāsí. Por un fenómeno de previsible inversión, ya no era el Gobierno quien mantenía al ejército, sino éste quien había puesto sus manos sobre el Gobierno, y quien, después de haber obtenido sus beneficios, cedía a los otros órganos, comprendido el mismo califa, lo que le parecía conveniente. De ello resultaba prácticamente una acentuación de la evolución que había traído consigo la transformación del régimen de la *iqṭā'*. A partir de entonces, la soldada de los oficiales, excepto algunos complementos, era pagado bajo la forma de *iqṭā's* fiscales, lo que significaba la alienación de la autoridad del Estado sobre una parte importante de su territorio; tanto más, ya que, al ser concebida la *iqṭā'* como un equivalente de la soldada, parecía más cómodo calcular su montante deduciendo de antemano el diezmo que habría que pagar por ella, lo que significaba que la administración perdía la última oportunidad de mantener un control, terminando por

no poder hacerse más que una idea aproximada de sus distritos fiscales. De todos modos, no podemos apresurarnos, como se ha hecho a menudo, en traducir *iqṭā'* como «feudo», ya que las palabras designan dos realidades diferentes en muchos aspectos: en primer lugar, el Estado todavía disponía de grandes dominios; en segundo lugar, al ser la *iqṭā'* una forma de efectuar el pago de los sueldos, venía acompañada de unos deberes militares cuyo control era efectuado por los jefes militares con gran precisión; en tercer lugar, la *iqṭā'* asignada a un oficial no permitía a éste mantener a las tropas subalternas que estaban a sus órdenes, las cuales seguían estando pagadas con sueldos ordinarios a cuenta del Estado; por último, la *iqṭā'* no estaba inmovilizada, sino que, por el contrario, la concesión era suprimida en caso de cese en el servicio, mientras que el *muqṭa'* podía pedir que se le cambiase la *iqṭā'* si estimaba que aquella de que disponía ya no le proporcionaba los ingresos que se le adeudaban. Lo que constataban los funcionarios del siglo X era la tendencia de los *muqṭa's* a no permanecer demasiado tiempo en el mismo dominio, lo que hubiese implicado un deseo de explotación racional, sino que, por el contrario, caían en una inconsciencia que les llevaba a explotar muy duramente, casi a expoliar, a su *iqṭā'*, dado que podían hacer que se la cambiasen, tantas veces como quisieran, y poder así volver a empezar. Ciertamente, la facilidad, que ya hemos señalado, con que los detentadores de una *iqtā'* se transformaban en propietarios hará que a la larga triunfe una tendencia a la estabilización; pero el resultado final no se hará patente más que en el siglo XI con los turcos. Por otra parte, hay que señalar que, al ser la evolución más acusada en los dominios de los buyíes, el régimen que acabamos de describir con referencia a ellos todavía no es común a todo el Islam.

Además, el ejército no era en su totalidad daylamita. Por un lado, era inevitable tener que sumar a los daylamitas, por lo general infantes, turcos especializados en ciertas formas de la lucha a caballo; por otro lado, los buyíes, como tantos otros, y aun siendo todo lo daylamitas que se quiera, sólo encontraban ventajas tratando de equilibrar con un grupo la influencia o la indisciplina de otro, aunque de ello resultasen ciertas rivalidades.

Pero, aun a pesar de todo lo dicho, no cabe duda de que los primeros buyíes fueron unos grandes príncipes bajo los cuales la civilización material y espiritual del Islam alcanzó, sin duda, su más alto grado de desarrollo durante la Edad Media. 'Aḍud al-Dawla fue un excelente administrador; y si antes que él, su padre y sus tíos no lo fueron, al menos habían

sabido escoger excelentes visires. De entre ellos, dos, Ibn al-'Amīd, visir de Rukn al-Dawla, e Ibn 'Abbād, visir de dos hermanos sucesivos de 'Aḍud al-Dawla, dejaron una justificada reputación como visires y como letrados.

Todo lo que conocemos acerca de su administración testimonia un deseo de orden y de precisión a todas luces digno de ser señalado. Sin que sea preciso repetir ahora lo que ya dijimos acerca de la vida económica en general, lo que es cierto es que los buyíes, sin abandonar Bagdad, descentralizaron su actividad y llevaron a cabo una obra de restauración sin precedentes, sobre todo en Fars con 'Aḍud al-Dawla. En las ciudades, los buyíes más importantes hicieron entrar en razón a los *'ayyārūn,* y dieron pruebas en Ispahan, Širaz y Bagdad, con construcciones monumentales, de la importancia que les concedían.

Desde el punto de vista religioso, los buyíes eran šī'íes, hecho testimoniado por el personal que reclutaron, por construcciones como la del mausoleo de 'Alī, y la introducción de fiestas como la 'Ašūrā que celebra el aniversario de Kerbela. Pero lo eran sin exclusivismos y con un deseo de orden que les hacían reaccionar frente a los alborotadores, tanto šī'íes como sunníes, con la misma energía. Ya los hemos visto ayudando a la elaboración de la doctrina «duodecimana», pero combatieron la forma extremista de šī'ísmo que era el qarmatismo para, más tarde, acercarse a él cuando les fue necesario luchar contra el común enemigo fāṭimí: se trataba, en resumen, de una actitud más política que religiosa. La independencia, en este caso como en otros, fue un arma de la islamización; a partir de este momento ya no quedarán en Fars más que unos islotes zoroastrianos.

Los buyíes, por otra parte, fueron unos grandes mecenas de la cultura de sus súbditos, tal y como ésta se presentaba ante sus ojos. Por un lado, ante ellos se encontraba una aristocracia arabizada, y así patrocinaron obras y sabios de cultura árabe. Observatorios, bibliotecas, escuelas, hospitales, suscitaban la admiración universal, y bastará recorrer la lista de los nombres citados más adelante para comprobar cuántos proceden de los dominios y del período buyí. Por otro lado, los buyíes estuvieron atentos al despertar de la cultura típicamente persa, y aunque su papel no tiene la importancia del de los samaníes, de todas formas no es despreciable, y, por ejemplo, ellos fueron quienes acogieron a Avicena, quien resumió su pensamiento en lengua persa para los kakoyíes (rama procedente del tronco de los buyíes) de Ispahan. En cuanto a las artes, el tiempo no ha permitido que subsistan todos los testimonios que nos per-

mitirían apreciar con exactitud el papel que jugaron a su respecto, pero no hay duda de que fue grande.

Sin embargo, el período buyí no tuvo una larga duración. Ellos personalmente no fueron los únicos responsables de su declive. Así, por ejemplo, no dependía de ellos el impedir que el comercio se desviase hacia el mar Rojo, hecho que ocurre en los alrededores del año 1000 y del que tendremos que volver a hablar. En un Islam dividido doctrinal, social y étnicamente, y dominado por contingentes militares a su vez divididos entre ellos, el requisito previo para un orden productivo era la unidad de mando y la autoridad personal de un jefe: 'Aḍud al-Dawla fue tal jefe. Sus sucesores, por su parte, no supieron hacer otra cosa que disputarse la herencia, que se dividía según las normas expuestas anteriormente. Al tratar de conseguir cada uno de ellos el apoyo de un grupo social, vemos cómo reaparecen las mismas luchas intestinas, incluso en el seno del ejército, que habían arruinado el poderío 'abbāsí. De ello resultaba una disminución de la autoridad de los príncipes, a cuya sombra se esbozaban dinastías de visires, una disminución de sus recursos, con depreciación de la moneda y protestas de los grupos afectados, una reaparición de los alborotadores de todo género, de lo que resultó la destrucción del importante barrio popular y artesanal de Karj en Bagdad y de la ciudad de Istajar. A comienzos del siglo XI, los *'ayyārūn* fueron muchas veces dueños de Bagdad, y parece ser que el penúltimo de los buyíes, Abū Kaliŷar, trató de buscar apoyo en ellos. Este mismo, a diferencia de sus predecesores, prestó atención a los propósitos seductores del misionero iranio fāṭimí al-Muayyad Šīrāzī.

La audacia recompensa a los ambiciosos y así, un tío maternal de los buyíes, Kākoyeh, fundó en Ispahan la pequeña dinastía que le debe su nombre y le dio un cierto lustre cultural. Los kurdos eran dueños de todo el Irán montañoso del Noroeste y del Oeste. Los ziyaríes subsistían, y Kabus II fue el autor del *Kabūsnāmeh,* una obra compuesta de consejos a un joven aristócrata, una de las principales obras de la literatura neopersa del siglo XI. Pero sobre todo, el declive del poderío buyí permitió un ligero progreso, o que se concibiese la idea de una posible alza de la institución califal. Los pretendientes buyíes se disputaban entre sí el derecho a investir al califa, y el último buyí, para conseguirlo, devolvió a aquél el derecho a participar en el Gobierno de Iraq y de tener un visir dependiente de él; tal fue Ibn al-Muslima, del que volveremos a hablar. Los crecientes desórdenes de las tropas mostraban que no se podía prescindir de un protector. Al menos,

se podía reflexionar, sin caer en la utopía, acerca de las condiciones para el ejercicio del Califato; es en este ambiente, que no ha sido comprendido demasiado bien, donde se sitúa la gran obra de al-Māwardī, de la que hemos hablado hace poco. También es ahora cuando se comienza a oír hablar de nuevas potencias que aparecen en el horizonte, Gaznauíes, Silŷuqíes, que ya no son iraníes. Ello contribuirá a su victoria. El «intermedio iraní» (Minorsky) habrá llegado a su fin.

El Asia árabe (excepto Iraq)

El período en que se produce la emancipación del Irán occidental es asimismo aquel en que surgen varias dinastías árabes autónomas en Asia Occidental. Puede parecer paradójico que el retroceso del arabismo en un lado se acompañe de su progreso en otro, pero se puede observar fácilmente que los dos fenómenos está relacionados y que se trata, tanto en un caso como en el otro, del hundimiento del sistema 'abbāsí centralizado y, por consiguiente, de la asunción de su destino por las poblaciones regionales, en un caso iraníes, en el otro árabes. No obstante, es necesario precisar que, debido a que los beduinos eran la única fuerza militar entre los árabes, serían ellos quienes iban a sostener e influir sobre los regímenes nuevos, una especie de venganza por su expulsión del ejército 'abbāsí durante el siglo precedente. Es conveniente subrayar la simultaneidad entre esta relativa beduinización del Asia occidental con ciertos acontecimientos en Egipto y, sobre todo, con la invasión ḥilalí del Africa del Norte; todo ello mientras no hagan acto de presencia los turcos, entre los cuales el nomadismo era también predominante. Pudo ser, pues, que al fenómeno político de la desintegración del régimen 'abbāsí se añadiese un proceso socio-económico de nomadización, hipótesis que no podemos hacer más que formular para subrayar su interés, pero que debería ser estudiada, y quizá resultaría inválida.

En el terreno religioso, ya habíamos visto que la mayor parte de los habitantes árabes del «Creciente fértil» habían sido ganados por el šī'ismo duodecimano; no obstante, el sunnismo era predominante en Diyar Modar, en Diyar Bakr (pero en este caso la dinastía reinante era kurda) y en Siria meridional y Palestina. El šī'ismo hubiese debido aproximar los árabes a los buyíes, pero lo cierto es que los combatieron por rivalidades del clan, etc., al margen de las creencias; quizá fuese ésta la razón de que algunos protegiesen, como vimos que hicieron, al nusayrismo: a cada dinastía su confesión...

A comienzos del siglo x, el grupo tribal más importante en

Alta Mesopotamia era el de los taglibíes, establecidos allí desde antes del Islam. La familia dirigente era la de los hamdāníes. Alternativamente sublevados contra el califa o sirviéndole contra otros adversarios, primero en Mesopotamia luego en el mismo Bagdad, llegan, en la primera mitad del siglo x, a afirmar su poderío autónomo sobre el conjunto de la Alta Mesopotamia. Uno de ellos, Ḥasan, como vimos, fue durante un cierto tiempo *amīr al-umarā'* en Bagdad, con el *laqab,* bajo el que es conocido, de Nāṣir al-Dawla; iniciador del uso de tales títulos, también lo fue de la apropiación por el ejército de los *iqṭā's,* de los que no dejó más que una pequeña parte al califa, incapaz de mantener el orden. Este prefirió la retirada antes que arriesgarse a perderlo todo, dejando a los buyíes los beneficios de una estabilización del régimen, que ellos sí sabrían realizar. Al menos mantuvo con firmeza frente a ellos la provincia de Mosul; pero su sucesor fue vencido por 'Aḍud al-Dawla, y el año 979 vio el fin del principado hamdaní de Mosul. La familia, en su conjunto, no hubiese desempeñado más que un pequeño papel en la historia a no ser porque, durante ese tiempo, uno de sus miembros a quien el califa había dado el *laqab* de Sayf al-Dawla, se aprovechó de las circunstancias para constituir, a igual distancia de los amos de Iraq que de los de Egipto, un principado autónomo en la Alta Siria, al que sus guerras contra Bizancio y su esplendor cultural de características específicas debían dar una mayor y más duradera gloria.

Guerra contra Bizancio, ya que el momento en que Sayf al-Dawla sube al poder es también aquel en que el Imperio bizantino, durante mucho tiempo pasivo frente al Islam, adquiere la suficiente solidez interna para reemprender la ofensiva en Asia y en el Mediterráneo. A finales del siglo IX ya había recuperado la parte más importante de Italia meridional, y en el siglo x, Chipre y Creta, al tiempo que las fronteras en Asia Menor eran empujadas hasta la línea Taurus-Melitene (Malatya)-Erzerum, ocupando, pues, una parte de Alemania; y son ahora los musulmanes, absolutamente ocupados por sus luchas internas, quienes son incapaces de reaccionar. Nuevos emperadores, Nicéforas, Focas y Juan Timisceno, iban a atacar, desbordando Asia Menor, los países propiamente musulmanes de Cilicia, Siria y Alta Mesopotamia. Con el mismo éxito que en en anteriores ocasiones, a pesar del agravamiento de la amenaza, se trató de agrupar, para ofrecer resistencia, a las fuerzas de numerosas regiones musulmanas; los gāzīs venidos en un momento determinado de Asia Central, fueron más una fuente de disturbios que de energía. Fue, pues, sobre Sayf al-Dawla,

prácticamente solo, sobre quien gravitó el peso de la contienda. Contaba con la ventaja de que sus fuerzas, aunque no muy numerosas, estaban situadas en las proximidades de su residencia de Alepo, cerca del teatro de operaciones y en una posición estratégica clave. Pero además supo despertar entre sus beduinos, que si bien habían abandonado el *ŷihād* conservaban el gusto por la pelea, el recuerdo de los antiguos días de gloria; sabía que sólo se podía retener con facilidad el mando de esta clase de hombres conduciéndoles a la guerra, a la victoria y al botín, y sabía que con ellos la única forma de resistencia militar posible era el ataque. Quizá haya algo de exageración en la impresión que del entusiasmo de sus árabes nos da la cohorte de propagandistas literarios; sin embargo, lo que no ofrece dudas es que se encendió una llama, que aunque estuviese destinada a apagarse pronto, fue la última manifestación entre los árabes de Oriente de la *ŷihād* hasta nuestros días (en la época de las Cruzadas los ejércitos ya no eran árabes). Esta llama, este ardor, permitió a Sayf al-Dawla resistir a Bizancio durante veinte años, es decir, emprender contra él una ofensiva preventiva. La composición de su ejército imponía la naturaleza y los límites de su acción, que consistió en expediciones espectaculares de una audacia inusitada hasta el mismo corazón de Asia Menor, pero cuyo objetivo no podía ser otro que la rapiña y el botín, y nunca la conquista ni la destrucción de ejércitos enemigos. Las fuerzas vivas de Bizancio, situadas fuera del alcance de sus actividades, no fueron puestas a prueba: muy por el contrario, se vieron empujadas a la búsqueda de la venganza final. La historia terminó reconquistando Bizancio Cilicia, con la ciudad de Tarso, y Siria del Norte, con Antioquía hasta Tortosa, en la costa (año 968). Al Este, la línea fronteriza que poco a poco se fue creando pasaba por las colinas de la ribera derecha del Orontes, y después, contorneando Alepo por el Norte, seguía la orilla del Eufrates medio, al pie del Taurus oriental, y alcanzaba casi las fuentes del Tigris; el mismo Alepo, asediado, se desalentó y durante un cierto tiempo se reconoció vasallo del Imperio. Este, en el siglo XI, todavía se anexionaría la provincia de Edesa, más allá del mismo Eufrates, y los reinos armenios hasta las fuentes del Eufrates, en el lago de Van, en el Araxe, poniendo fin, pues, a los dispersos señoríos musulmanes que allí se mantenían. Amenazados por los fāṭimíes, los sucesores de Sayf al-Dawla buscarían por lo general el apoyo de los bizantinos contra ellos. No obstante, aunque desembocase en un fracaso en aquellos momentos inevitable, la acción de Sayf al-Dawla le aseguró la inmortalidad literaria. Al tiempo que

jefe militar era un hombre cultivado a la moda árabe tradicional, un mecenas, un hombre consciente de la importancia de la palabra para su propaganda; en tiempos de Sayf al-Dawla y gracias a él, sin insistir en al-Farabī, filósofo transoxianí que a su sombra terminó una obra de pensamiento tradicional, escribieron sus poemas Mutannabi, mago de los versos que resucita los antiguos valores árabes, y el príncipe Abū Firās, que todavía nos conmueve con la sincera expresión de sus desgracias cuando estuvo cautivo en Constantinopla. Y no por azar la compilación de todas las viejas «canciones» (poesías) árabes, hecha por Abū-l-Faraŷ al-Ispahānī, fue dedicada a Sayf al-Dawla. Ya hemos hablado de la literatura popular caballeresca de los habitantes de las fronteras; pues bien, si no debió a aquél su existencia, ya que había nacido antes, y continuó después, no cabe duda de que del momentáneo entusiasmo de su reinado extrajo un vigor nuevo, y de que muchas de sus características no se pueden explicar más que en el contexto tribal del siglo x.

Ya dijimos que las tribus árabes fueron la base del poder hamdaní. Pero de ello no se puede concluir que sólo tuviesen influencia los elementos nómadas. Los Taglibíes combinaban, desde hacía tiempo, la agricultura con la cría de ganado, y el geógrafo Ibn Hauqal acusaba a los Hamdaníes de Mesopotamia de haber forzado a los campesinos a venderles sus tierras para desarrollar en ellas cultivos más comercializables. Por añadidura, Alepo, con su corte, había servido de preludio al papel de metrópoli que Siria del Norte a partir de entonces iba a desempeñar. Pero, por otra parte, la influencia árabe no implicaba la de los Taglibíes en exclusiva; las rivalidades eran endémicas y había muchas otras tribus. En Siria sobre todo, donde los Taglibíes eran poco numerosos, Sayf al-Dawla tuvo que unir su suerte a la de la tribu dominante, la de los Kilabíes, beduinos más puros. Lo paradójico de la situación, que su personalidad había disimulado, se hizo patente con sus sucesores, obligados a gobernar una tribu que no era la suya. Pero la paradoja se deshizo cuando, a través de la familia de los Mirdasíes, los Kilabíes tomaron el poder directamente en Alepo, a comienzos del siglo xi. La misma evolución se produjo en la Alta Mesopotamia; allí el poder hamdaní había sido destruido por 'Aḍud al-Dawla, pero los siguientes buyíes no supieron conservar el país, que fue dividido a finales del siglo x entre los árabes Uqaylíes (Mosul y Diyar Rabi'a) y los kurdos arabizados de la familia de los Marwaníes (Diyar Bakr). Los unos y los otros debían subsistir hasta la conquista silŷuqí, en la segunda mitad del siglo xi.

Mirdasíes, Uqaylíes y Marwaníes, sin embargo, no tenían

el mismo carácter. Las dos dinastías árabes, šī'íes duodecimanas casi extranjeras en las ciudades, dejaban el ejercicio del poder a los notables de las *aḥdāṯ* (ver *supra*). Su papel cultural fue pequeño y sólo al margen de ellos, aunque bajo la influencia de las inútiles luchas de entonces, fue como escribió el poeta ciego y escéptico Abū-'Alā' al-Ma'arrī (ver *infra*). Los Marwaníes, por el contrario, eran sunníes, urbanos, dueños de un país rico por su agricultura, sus minas, su industria, y desempeñaron el papel de mecenas, mientras que su capital, Mayyafariqín, era preludio de una bastante larga historia de supremacía regional.

La historia de Arabia apenas merece nuestra atención, hasta tal punto la patria del Islam se había hecho secundaria para él. Ciertamente, todos los musulmanes ricos hacían una vez al menos, en su vida, la peregrinación a las Ciudades Santas, que debían a esta circunstancia externa una inyección artificial de vitalidad y de recursos; pero no por ello dejaban de estar alejadas de todos los grandes movimientos, así como de todas las grandes rutas, y subordinadas en su sustento a la buena voluntad de Bagdad y, sobre todo, de El Cairo. Los personajes más ricos en ellas eran los «jerifes» (šārif) descendientes de 'Alī, a quienes la opinión pública consideraba, sin que en ello hubiese nada de šī'ismo, que el poder local les era debido. Entre las tribus del resto de Arabia, la división y las guerras intestinas habían recuperado su vieja importancia. En la periferia, en algunas zonas de más actividad, algunos refugiados de doctrinas perseguidas habían encontrado asilo; los jāriŷíes eran dueños de Omán, si bien los puertos de escalada seguían bajo control de los buyíes. Los Qármatas eran dueños de Baḥrayn, y desde allí partirían para robar a La Meca la Piedra Negra, que no sería devuelta más que después de treinta años bajo presión fāṭimí. Sólo el Yemen tenía importancia real; también era un refugio de zaydíes, jāriŷíes e ismā'īlíes, pero a través de Aden estaba en contacto con el resto del mundo, sobre todo cuando a partir de finales del siglo x creció el comercio de Egipto con Oriente, que necesariamente tenía que pasar por allí.

Pero la verdadera potencia árabe, o en el mundo árabe, era Egipto.

Egipto

En el mundo sometido al Islam, Egipto había tenido siempre una fisonomía propia, hecha a base de la continuidad de una organización antigua y de un repliegue sobre sí mismo que, a

diferencia del Irán, le impedía comunicar su influencia a los amos extranjeros que lo explotaban. En el siglo IX, la población seguía siendo en su mayoría cristiana, principalmente de rito copto; a pesar de Alejandría y de Fusṭāṭ, el país era en esencia rural, con su vida acoplada al ritmo de las crecidas del Nilo. Desde los faraones a los basileis, había estado sometido a un régimen excepcionalmente estatalizado, y este carácter, que derivaba de la general solidaridad de la economía agrícola condicionada por el río, se mantenía y se mantendrá, *grosso modo,* a través de todos los regímenes musulmanes. Los coptos conservaban el casi monopolio de las funciones públicas, pero ninguno las ejercía fuera de Egipto; los árabes, sobre todo los beduinos, eran numerosos en las pocas ciudades de guarnición y en los confines del desierto, pero estaban mucho menos implicados que sus semejantes de Asia en el surgir cultural de Oriente, y, después de haber proporcionado contingentes para la conquista del Magrib, permanecerían estabilizados allí hasta el siglo XI. Sunníes habían comunicado el mālikismo al Occidente; pero ahora se habían convertido, en su mayoría, en šafi'íes. En su conjunto, el país era una colonia de explotación, en que el régimen fiscal era particularmente opresivo; los coptos se sublevaron a menudo, como en la Antigüedad, contra esta opresión, sin que haya lugar a ver en sus revueltas ningún rasgo autonomista ni confesional.

Antes de los fāṭimíes

Tal era la situación cuando, a partir del año 868, se abrió paso una profunda transformación, desencadenada por una iniciativa en principio extraña a los egipcios. En esa fecha, el Califato envió para dirigir Egipto con una amplia autonomía a un oficial turco, Aḥmad b. Tūlūn; éste supo aprovechar los problemas del Califato (revuelta de los Zanŷ, lucha contra los Saffaríes) para hacerse prácticamente independiente, reorganizar Egipto a su manera, crear un fuerte ejército y anexionarse Siria hasta el Taurus. Aunque el califa nunca reconoció formalmente la situación, sólo el año 905, después de la muerte de Ibn Tūlūn, podría recuperar Egipto. Todavía la perpetuación de los problemas en torno al Califato haría que se reprodujesen las condiciones que habían sido la fuerza de Ibn Tūlūn: el año 939, un nuevo jefe turco, conocido por su viejo título señorial ferganí de Ijšid, recibe el país, y sus sucesores, comprendido el liberto negro Kāfūr, lo conservarán autónomamente hasta el año 969, en que desaparecerían en beneficio no del Califato de Bagdad, sino de los fāṭimíes.

Es, pues, bajo un príncipe extranjero, paradoja que se repetirá varias veces a lo largo de la historia, cómo Egipto recuperará, para conservarla hasta el siglo XVI, la autonomía que había perdido en tiempo de los ptolomeos. Extranjeros, Ibn Ṭūlūn y sus sucesores, no por ello dejaron de considerar a Egipto, a partir de entonces, ligado a su suerte, y, aunque explotaron sus recursos, al menos los gastaron en el país. Ibn Ṭūlūn, por ambición política, y su hijo Jumarawayh, por amor al fasto, hicieron todo lo posible para elevar a Fusṭāṭ al rango de Samarra, de donde procedían; por esta razón fue por lo que el barrio nuevo de al-Qaṭāi', inicialmente creado para recibir al ejército y que después había acogido a la corte y a numerosos establecimientos, sería destruido a raíz de la reconquista califal temporal del año 905, pero se salvó la mezquita de Ibn Ṭūlūn y, como se verá más tarde, el barrio tuvo sucesión. El ejército, en el que se codeaban turcos, congéneres del príncipe, negros, «rūmis», como en Africa del Norte, y algunos árabes, era muy costoso, y no menos lo eran las construcciones; pero el desarrollo de la actividad general y el estricto control ejercido sobre la regularidad de las operaciones permitieron a Ibn Ṭūlūn dejar a su muerte, sin haber agravado el régimen fiscal, un tesoro que dilapidaría su hijo. Las obras de irrigación fueron restauradas, las industrias de lujo desarrolladas. Los Ijšīdíes supieron evitar los gastos de ostentación, pero su régimen difirió poco del de los Ṭūlūníes, aunque su ejército quizá fuese menos fuerte y se vieran en la necesidad de entregar el norte de Siria a los Hamdaníes; por lo menos obtuvieron la ganancia de no tener que combatir con Bizancio. Sin embargo, hicieron un esfuerzo sin precedentes por desarrollar una flota.

Fervientes sunníes, los Tuluníes trataron de reducir la influencia de las grandes familias coptas y para ello se rodearon de sus propios escribientes. Pero, antes que nada, fueron unos jefes políticos, como muchos otros turcos, que prefirieron suprimir durante siete años el cargo de gran qāḍī antes de soportar que fuese un foco de insubordinación. Los grandes financieros musulmanes, como el famoso Ibn al-Muddabir, a quien, a su llegada, habían encontrado ya situado, no fueron menos molestados por Ibn Ṭūlūn que los propios cristianos. A raíz de la caída del régimen recuperarían su posición y los Madara'i serían durante medio siglo, comprendido el período de los Ijšīdíes, los jefes económicos de Egipto. Estos últimos, musulmanes menos ardientes, permitieron a los judíos y cristianos ocupar un gran número de puestos en su administración.

Los regímenes ṭūlūní o ijšīdí, a pesar de sus ventajas, no

podían gozar del apoyo activo de la población, en razón a su carácter de extranjeros; todo dependía del prestigio personal del jefe. Ibn Tūlūn lo tuvo, así como, en menor medida, Ijšīd y Kāfūr, pero en cuanto desaparecía uno de ellos, todo se venía abajo, y de ahí las dos catástrofes sucesivas de los años 905 y 969.

Los fāṭimíes

Ya hemos hablado de los fāṭimíes a propósito del ismā'īlismo, que era su doctrina oficial, y del Africa del Norte, donde ejercieron el poder durante los dos primeros tercios del siglo x; y ya vimos cómo habían salido de allí a la conquista de Egipto. El año 969 su general Ŷahuar la llevaba a efecto, y cuatro años más tarde, en la nueva ciudad militar y residencial de El Cairo (al-Qāhira, la Victoriosa, nombre también del astro bajo cuyos auspicios había sido inaugurada), fundada expresamente por él, el califa fāṭimí al-Mu'izz venía a instalarse en el país. Habían dejado a un vasallo en el Magrib y durante dos siglos no volverían a salir de Egipto. La dinastía fāṭimí, árabe y, ahora, más cercana a su punto de origen, se convierte pues, y más decisivamente que sus predecesores, en una dinastía egipcia. Recíprocamente, Egipto se convierte con ella, verdadera y definitivamente, en una potencia independiente. A este respecto, los Fāṭimíes remataron la obra de los Tuluníes y de los Ijšīdíes, y su régimen quedaría en la memoria de los egipcios, aun de los hostiles a su doctrina, como el más prestigioso de su historia.

Como todos los dueños de Egipto, los fāṭimíes atacaron inmediatamente a Siria; tendrían que contentarse, sin embargo, como los Ijšīdíes, con su mitad meridional, y aun allí, el anarquismo beduino, el sunnismo y la indisciplina de los habitantes de Damasco, la proximidad de los bizantinos e, incluso, la hostilidad de los qarmatas, nunca les dejarían ejercer el poder con tranquilidad. Durante el siglo XI llegarán, en ciertos momentos, a dominar Alepo o a imponer su soberanía a los Mirdasíes; pero los turcos se apoderarían a partir del año 1071 de todo el país, comprendida Palestina y a excepción de algunos puertos, y las Cruzadas que se sucedieron a partir del año 1097 terminarían por privarles incluso de esos puertos. Pero Siria, aunque importante en el terreno político-militar, no era económicamente indispensable a Egipto, por lo que no se pueden considerar estos fracasos como graves en sí mismos. Por añadidura, y en este caso la incidencia económica es más clara, los Fāṭimíes hicieron entrar al Yemen, en el siglo XI, por

medio de la dinastía vasalla de los Sulayhíes, en su órbita doctrinal; desde allí sus agentes recorrieron el Océano Indico hasta el Indus. Cuando los turcos lleguen a Bagdad, el poder sobre La Meca y Medina será alterno; pero hasta entonces habían mantenido con estabilidad el suyo, y hasta este mismo momento, al menos en teoría, habían conservado Africa del Norte. Hubo, pues, un Imperio, un «imperialismo» fāṭimí.

Esta voluntad que, por supuesto, se apoyaba en unas convicciones doctrinales, dio lugar al nacimiento de toda una organización de propaganda. Notable fue la red de misioneros *(dā'ī)* que en todos sitios daban informes al gobierno fāṭimí, difundían sus instrucciones, intrigaban, combinando halagos, promesas, amenazas, corrupción y aprovechándose de todas las crisis: tal fue Mu'ayyad Šīrāzī, de quien hemos conservado toda su correspondencia oficial y quien, después de haber intentado seducir al buyí Abū Kaliŷār, organizaría la coalición de los árabes del «creciente fértil» contra los invasores turcos silŷuqíes. Aunque secreta, la propaganda no dejaba de hacerse sentir en todos sitios, y provocaba, en beneficio de los fāṭimíes, una atmósfera de inquietud que no era; ni con mucho, su arma más débil. Fue importante en particular, en todos los países iraníes o iranizados, donde, recordémoslo, contaba en sus filas con el gran escritor y pensador Nāṣir-i Jusrau. Otra de sus armas consistía en el hecho de que difundía una doctrina a la que era difícil oponer otras, dado que el Califato 'abbāsí no estaba ya, después de la caída de los mu'tazilíes, calificado para hacerlo, y dado que en el Estado buyí coexistían oficialmente todas las familias. Los Fāṭimíes, por su parte, contaban con una doctrina de Estado que implicaba el que sus imanes tuvieran la categoría de inspirados. Para enseñarla fundaron, cerca de su principal mezquita, la Alta Escuela que es, *mutatis mutandis,* el antepasado directo de la Universidad de al-Azhar, la todavía prestigiosa Universidad tradicional de El Cairo. Ciertamente, el mundo ortodoxo, organizaría poco a poco con las *madrasas* (ver *infra,* capítulo X) la réplica a la propaganda heterodoxa, pero con retraso y sin poder llegar nunca a formar un cuerpo de misioneros como el que habían tenido los ismā'īlíes.

Esta actividad político-religiosa suponía, evidentemente, un fuerte armazón institucional en el interior del Estado. En este caso, los fāṭimíes tuvieron pocas novedades que introducir; los primeros de ellos dedicaron mucha atención a impedir que los altos funcionarios que se veían obligados a nombrar, no llegasen a formar un visirato independiente, reservándose explícitamente las decisiones más importantes, pero a los soberanos

del siglo XI, de personalidad más borrosa, les fue imposible atajar la evolución que, pronto o tarde, sufrieron todos los regímenes que concedían al soberano una posición religiosa demasiado alta. Tal era el caso de los fāṭimíes quienes, para admirar a la población, dejaban traslucir su posición por medio de la organización de una Corte y manifestaciones de lujo y fiestas públicas superiores a las que habían conocido los 'abbāsíes. En este ceremonial, del que nos dan cumplidas noticias los autores de la época, se combinaban las tradiciones de Egipto, las influencias bizantinas y las 'abbāsíes. Se habla también de los fabulosos tesoros amasados por los fāṭimíes (algunos objetos provenientes de ellos se encuentran todavía en nuestros museos). En cuanto a su cancillería y a las ruedas de la administración, en nada tenían que envidiar a las de Bagdad, y los usos propios debían perdurar, aun a pesar de estar mezclados con exigencias religiosas, a través de los cambios de régimen de la Edad Media.

No hay duda de que los fāṭimíes, por necesidades de su Corte pero también a causa de más amplios intereses, estimularon la actividad económica de Egipto, sin que ello, dígase lo que se diga, haya tenido una necesaria relación con su doctrina. En su tiempo se produjo, también, un cambio en las rutas del comercio del que, ciertamente, salieron favorecidos, pero cuyas causas les sobrepasaron limitándose ellos exclusivamente a aprovecharse de ellas: a saber, que el comercio en gran escala abandona el golfo Pérsico por el mar Rojo. Una circunstancia fortuita —un temblor de tierra— había asolado Sīrāf, pero de no haber intervenido otras causas en su ruina, se habría recuperado; por el contrario, lo que se estableció en su lugar, en la isla de Qays, fue un nido de corsarios, mientras Aden y Alejandría eran o volvían a ser los mayores emporios a escala mundial.

¿Cuáles fueron, pues, las causas generales de este cambio, aparte de la existencia de la Corte fāṭimí? Ya hemos hablado de los desórdenes en Iraq: pero lo cierto es que, mientras no hubo forma de sustituir al comercio iraquí, se recuperaba después de cada ocasional disturbio. La dispersión de las cortes, el crecimiento de la del Irán, atraían a los mercaderes en direcciones más variadas que antes, cuando sólo iban a Bagdad, pero no había motivos para que se desviasen de Iraq los mercaderes que deseaban continuar hacia el Oeste; la conquista bizantina del Norte de Siria pudo ser un obstáculo para los mercaderes que querían llegar a un puerto mediterráneo sin tener que pasar por ninguna verdadera aduana, pero Tiro y Trípoli eran unos puertos activos situados más al Sur, y, en

todo caso, el cambio de fronteras no tenía ninguna importancia para los que se dirigían a Constantinopla. Todas estas razones jugaron su papel, pero parece que la causa principal debió ser otra. Estamos en la época en que Italia despierta de su letargo; ya hemos hablado de las relaciones mercantiles de los fāṭimíes de Africa del Norte con Amalfi, y cuando poco después de la conquista de Egipto nos encontramos con 200 ó 300 mercaderes de Amalfi en El Cairo, se nos hace difícil pensar que los dos hechos no hayan tenido ninguna relación. A la luz de los documentos judeo-arábigos de «la Genizá» de El Cairo, se hace difícil negar que el comercio de los judíos de Ifriqiya se aprovechó de la conquista de Egipto por sus antiguos amos de Mahdiya así como que a partir del siglo XI, antes de la Cruzada, los italianos dominaban ya la mayor parte del comercio mediterráneo. De todos modos, cualquiera que haya sido el grado de protección de que disfrutaron unos y otros, es evidente que a partir del momento en que, en Córdoba o en Amalfi, con destino a Europa, aparece una nueva clientela en los países de Occidente para los productos en tránsito desde Oriente Lejano, la ruta del mar Rojo y Alejandría se hace más cómoda que la de Iraq y Constantinopla, aunque ésta guarde una cierta importancia para la redistribución en Europa oriental y central. A este respecto la conquista turca de Asia Menor, a finales del siglo XI, servirá momentáneamente a Egipto. Por último, los fāṭimíes tenían necesidad de la madera y del hierro que sólo les podían proporcionar con comodidad los italianos; no hay duda de que hicieron todo lo posible por atraerlos a Alejandría y por disputar a Constantinopla la supremacía internacional sobre los mercados del Mediterráneo.

Las relaciones cordiales que suponía esta política con los cristianos y los judíos, extraños a su Estado, tenía su contrapartida en la actitud extraordinariamente favorable de los fāṭimíes hacia sus súbditos y cristianos. Los adversarios de los ismā'īlíes les acusaban de una especie de interconfesionalismo que vendría autorizado por su doctrina, según la cual todas las religiones no serían más que una forma esotérica, y admisibles como tales, del verdadero conocimiento esotérico. Ello era una calumnia: los fāṭimíes, desde luego, eran musulmanes. Pero, no demasiado seguros de los musulmanes que no se habían adherido a su doctrina y que en Egipto como en Africa del Norte seguían siendo ampliamente mayoritarios, encontraron, como otros soberanos, que les era más ventajoso entregar su administración en manos de *ḏimmíes,* que les deberían toda su fortuna y que no se verían limitados por las prohibiciones fiscales de la Ley musulmana.

Esta atmósfera se vio rota bruscamente por el paréntesis, e insistimos en que se trata sólo de un paréntesis, del reinado del tercer fāṭimí de Egipto, Ḥākim (996-1021). Joven excéntrico, quiso encontrar en una cierta interpretación del ismā'īlismo, la idea de que estaba llamado a realizar lo que sus predecesores no habían hecho más que anunciar, puesto que encarnaba más que ellos un principio divino. Desde los comienzos, su comportamiento, sus paseos nocturnos, y más tarde sus ataques brutales, intrigaron a los espectadores. Tomó toda una serie de medidas para la purificación de las costumbres: prohibición de todas las bebidas fermentadas y de otros diversos productos alimenticios, persecución de los astrólogos, y, además, ciertas medidas inspiradas, como diría un psicoanalista, por los turbios sentimientos que le inspiraba su hermana y que llegarían hasta la prohibición de toda salida a las mujeres, de toda salida nocturna a los hombres, de toda fabricación de zapatos para mujeres, etc., con pena de muerte para los infractores. Después, bruscamente, mientras que la observancia de aquellas medidas se hacían menos extricta, Ḥākim, que era hijo de una hermana de los patriarcas melkitas de Jerusalén y Alejandría, se dedicó a la persecución de judíos y cristianos (1008) no sólo prohibiéndoles el vino y la carne de cerdo y restableciendo, agravadas, las distinciones en la vestimenta (una campana al cuello), sino prohibiendo a los musulmanes toda transacción con ellos, confiscando los bienes de iglesias y sinagogas, y haciendo destruir muchas de ellas, entre ellas el Santo Sepulcro de Jerusalén, hecho que, dado a conocer en Europa por los peregrinos, debía alimentar durante más de un siglo la propaganda para las cruzadas. Con la misma brusquedad cesó la persecución, y aquellos que no se habían salvado de ella, que se habían convertido a la fuerza, arruinados, recuperaron su antigua religión.

Ḥākim se plegó entonces a todas las exigencias de una piedad austera, desinteresándose de las tareas de gobierno, multiplicando las limosnas, paseándose en asno, etc. En ese mismo momento, dos persas, Ḥamza y Darazī, predicaban una doctrina según la cual Ḥākim encarnaba el Intelecto divino, la más alta manifestación de Dios después de su Ser inefable: Ḥākim adoptó la doctrina y tomó una terrible venganza de unos alborotadores amotinados contra ella. Sin embargo, la doctrina no hizo verdaderos adeptos más que en una población del Líbano, a la que todavía denominamos Drusos, nombre derivado del de Darazī (hoy emigrados al Haurān). Lo que era evidente es que el comportamiento de Ḥākim, si no era el de un loco, no podía ser humanamente explicado. También era evidente que,

después de haber vivido como lo hizo, no podía tener una muerte normal; una tarde salió y no volvió más: no se pudo encontrar ningún rastro de él, pero, según dice los drusos, algún día volverá.

Tal es el resumen del relato clásico, que no nos proporciona más que una vaga información acerca de las razones de Ḥākim, y que, si por su parte no es exagerado, nos deja ante el asombro de que se hayan podido aplicar todas las medidas tomadas por él. La confusión, de todos modos, había sido grande y el sucesor de Ḥākim retornó a una actitud moderada. Incluso se hizo la paz con Bizancio, quien recibió una especie de protectorado sobre los cristianos de Jerusalén y el derecho a reconstruir el Santo Sepulcro.

No obstante, el régimen fāṭimí comenzaba a descender una pendiente fatal. Como en otros casos, una de sus causas residía en el ejército. El ejército berebere de los comienzos estaba mal visto por la población, y, por añadidura, su renovación era difícil, o al menos así fue después de la ruptura con los ziríes; para mantener el equilibrio primero, después para suplirlo, se recurrió a los turcos una vez más, a los negros como en Africa del Norte, y cosa extraordinaria, a los armenios, incluso aunque no se hubiesen convertido, a quienes la política bizantina y la conquista turca dispersaban por todo el Oriente Próximo; en ciertas ocasiones, también, se recurrió a los árabes. Todo ello no pudo, naturalmente, disminuir la avidez de las tropas y contribuyó a aumentar sus luchas intestinas. El esfuerzo excesivo hecho en Asia para resistir a los silŷuqíes agravó la situación que se hizo catastrófica. En Bagdad, fenómenos parecidos habían conducido a la toma del poder por jefes militares extranjeros, distintos de los jefes de la administración civil; en El Cairo, ya sea porque el visirato indígena, o semi-indígena, absorviese el poder militar, o a la inversa, el caso es que los dos poderes, a partir del armenio convertido en Badr al-Ŷamālī, en el último cuarto del siglo XI, se confundieron en las mismas manos: el pueblo no se equivocaba cuando empezó a llamar *sulṭān* al detentador de aquel poder y no al califa.

El Califato ni siquiera había logrado conservar su prestigio religioso. No supo reaccionar frente a los cismas que lo minaban siempre que surgía un desacuerdo sobre la persona del imām, y terminó por carecer de toda sustancia. A la muerte de Mustanṣir (1094) el heredero impuesto en Egipto por Badr no fue reconocido por los ismā'īlíes del exterior, quienes en Persia, unidos detrás del nombre de Nīzār, el heredero primiti vamente designado, debían fundar en Irán la secta terrorista,

enemiga de los fāṭimíes, llamada de los «asesinos», de la que tendremos que volver a hablar. El siglo siguiente, muerto el califa 'Amir sin más heredero que un hijo por nacer, el poder fue ocupado por su hermano Hāfiẓ, mientras que los yemeníes proclamaban al niño. La población egipcia, sunní, había dejado de interesarse por estos problemas. Las enérgicas medidas de reorganización administrativa tomadas por Badr retardaron la caída. No cabe duda de que el régimen hubiese sucumbido ante los silŷuqíes si las Cruzadas no se hubiesen venido a interponer entre ellos a tiempo. Los fāṭimíes les debieron setenta años de supervivencia. Más tarde, cuando surgió un nuevo enemigo sunní, cayeron sin que los elementos militares que vivían del régimen hubiesen podido sostenerlo, y sin que la población viese en ello apenas otra cosa que la consagración de un hecho que ya se había cumplido.

12. La cultura musulmana desde mediados del siglo IX a mediados del siglo XI

Como ya dijimos, la división política, los desórdenes sociales, lejos de destruir el impulso de la cultura musulmana, la estimularon: indudablemente el siglo X es su Edad de Oro, o, como se ha dicho por comparación con el momento paralelo de la historia de Europa, su «Renacimiento».

Cualquiera que haya sido el papel material y cultural desempeñado por las cortes de los príncipes, lo que es cierto es que, frente a la cultura europea de la época, la cultura musulmana se caracteriza socialmente por una más amplia difusión, ligada al desarrollo urbano y a la fabricación del papel. La mayor parte de los «sabios» eran hombres que tenían un oficio. No había ninguna ciudad, sin hablar de las principales, que no contase con uno o con más de una biblioteca, con escuelas y estudiantes dependientes de las mezquitas o de fundaciones privadas, ya que se consideraba que era una obra pía contribuir a extender la ciencia. Se emprendía la búsqueda, a lo largo de todo el mundo de los manuscritos que la contenían, y auténticos ejércitos de copistas trabajaban por multiplicarlos; los *waqfs* se encargaban de su mantenimiento, así como los maestros y sus discípulos, muchos de los cuales no disponían de una gran fortuna. El oficio de librero era remunerador. Sin embargo, en ningún lado, antes del siglo XI, hubo una enseñanza auténticamente oficial, lo que traía consigo una notable diversidad. Los estudiantes, con frecuencia de cierta edad, iban de maestro en maestro, de ciudad en ciudad, para completar su «búsqueda de la ciencia»; lo que hacían era «leer bajo» la supervisión de un maestro, o, más exactamente, escucharle, tomando notas, mientras leía un texto básico y lo comentaba, discutiéndolo después entre ellos. Los que habían pasado las pruebas estaban autorizados para transmitir lo que el maestro les había transmitido a ellos. El fin perseguido era llegar a ser omnisciente.

Los letrados y los sabios se encontraban en las audiencias, es decir, en los «salones» de los mecenas. La atmósfera era liberal en extremo, a pesar del ardor de las discusiones. En ningún otro lado durante la Edad Media, y tampoco más tarde en el mundo musulmán, podremos encontrar un ambiente similar.

Como ya hicimos respecto al período precedente, debemos recordar que en la conciencia de las participantes en esta cultura no había una clara separación entre la reflexión religiosa, de la que ya hemos hablado, y el pensamiento literario o científico, del que vamos a hablar a continuación. Ciertamente, se distingue entre las ciencias musulmanas y las restantes ciencias, pero apenas se puede encontrar a alguien que no haya cultivado ambas, y, de todos modos, los problemas que se planteaban filósofos y sabios tenían necesariamente incidencias en el terreno religioso. Las necesidades de exposición son las únicas que nos han hecho tratar por separado a los dos grupos.

Literatura y filosofía

En lo que concierne a la actividad propiamente literaria, ya hemos hablado, respecto a la poesía, de la reacción arabizante y arcaizante de que dan testimonio los poetas del círculo de Sayf al-Dawla y el autor del Libro de las Canciones. A los poetas orientales se añaden ahora los occidentales, como el siciliano Ibn Hānī', panegirista de los fāṭimíes, y sobre todo «andalusíes». Ibn 'Abd Rabbihi (muerto en el año 40) era todavía principalmente el autor de una antología destinada a introducir en España los modelos orientales. Pero en el siglo XI Ibn Ḥazm, ya citado como pensador, era un gran poeta original, cuyos poemas amorosos del «Collar de la paloma» han sido traducidos en nuestros días a todas las lenguas. En su conjunto, la poesía «andalusí» tenía, quizá, algo más que la de Oriente, el gusto por la naturaleza y el sentido del amor cortesano (al lado del erotismo). En la forma se desarrollaron unas estrofas poéticas populares más ligeras, más cercanas a las reglas de la poesía «romance». Desde hace tiempo se discute acerca de las relaciones que pudo tener esta poesía y la de los trovadores de Francia meridional. En sociedades vecinas, las convergencias pudieron producirse sin necesidad de imitación. Sin embargo, no queda excluido que ciertos usos peninsulares hayan influido, en primer lugar, sobre los españoles del Norte, y después sobre los franceses del Sur; por el contrario, se ha establecido que ciertos elementos de un arte popular «romance» español fueron asimilados en las poesías árabes. Sea lo que fuere, lo cierto es que la poesía árabe andalusí tenía un acento específico que, sin embargo, no llegaba, como era el caso de Irán, hasta la resurrección literaria de la antigua lengua nacional, siempre dejando al margen a los países que habían vuelto a caer bajo dominio cristiano.

La prosa no abandona las enseñanzas de la generación de

al-Ŷāhiẓ. En líneas generales, respecto a la forma, se puede distinguir entre los narradores o pensadores de estilo simple y los autores más «preciosistas» dedicados a la investigación estilística, a las asonancias, a los ritmos, a los sinónimos, todo lo que dará como resultado el *saŷ'*, intermedio entre el lenguaje de la prosa y el de la poesía. Paradójicamente, esta evolución, en la que el pensamiento ocupaba un lugar poco importante, contaba con el apoyo de los *kuttāb,* que con ello hacían valer sus aptitudes, y que cuanto más se veía amenazada su carrera tanto más transmitían a su familia las fórmulas que les permitían conservarla. Felizmente el *saŷ'* no invade todos los terrenos; en un lenguaje simple, tienen mucho sabor las «escenas de la vida», anécdotas sobre el qāḍī de Bagdad, Tanūjī, o incluso, más preciosista, la *Historia* de Abū-l-Qāsim, que nos transporta al ambiente de los «snobs» de la aristocracia de Bagdad. Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, muy apreciado en nuestros días, nos hace entrar en los medios intelectuales buyíes. Las antologías, la lexicografía, atestiguan la creciente necesidad de conocer una lengua culta, de la que la utilizada cotidianamente tiende a separarse. Pero, también hay una literatura popular a la que ya hemos hecho alusión en el caso de los relatos fronterizos caballerescos o los de Antar, nacida en Arabia, o los relatos del género de Simbad, de los que saldrán las Mil y Una Noches.

También habíamos dicho que en el siglo X es cuando hace aparición la literatura neopersa, principalmente en torno a los samaníes. La lengua de que se trataba era una continuación del persa antiguo y medio, el pehlevi, pero con la adicción de un considerable vocabulario árabe y utilizando el alfabeto árabe, aumentado con tres signos especiales. El árabe seguirá siendo el lenguaje de la ciencia, del pensamiento, de la religión, pero el neopersa recupera el campo de la literatura propiamente dicha. Nada semejante se produjo en Occidente o entre los coptos. Los primeros ejemplos proceden quizá de finales del siglo IX, pero las primeras obras importantes proceden del siglo X. Bajo un ligero barniz islámico, se persigue la resurrección y exaltación del pasado histórico-legendario nacional, el mismo que había sido dado a conocer en árabe por Ibn al-Muqaffa', como su más importante cronista. La obra maestra es el *Libro de los Reyes* de Firdausī (934-1020?), epopeya nacional de 50.000 «disticos», que, aun a través de las traducciones, deja traslucir la frescura de los sentimientos, la potencia evocadora, los entusiasmos y las nostalgias. De modo simultáneo aparece la prosa, pero en un primer momento, empleada sólo en adaptaciones del árabe, como, por ejemplo, la Historia

de Ṭabarī; pero a finales del siglo x aparecerán los geógrafos en el xi los historiadores en lengua persa, en particular, y en el tiempo de los gaznauíes (ver *infra)*, Bayhaqī; de Nāṣir-i Jurasu y de Kābūs, ya hemos hablado.

Menos influido por las divergencias regionales fue, naturalmente, el movimiento de la ciencia y del pensamiento. Ya habíamos visto cómo de las traducciones del griego había nacido la *falsafa,* filosofía, a la que la opinión más generalizada oponía los «sabios» en religión. Ciertamente, para una mentalidad moderna los problemas que se planteaban a la razón de un filósofo eran de la misma categoría que los que preocupaban a la fe de un creyente; pero, mientras éste meditaba sobre los textos del Islam, aquél razonaba, o más exactamente, estudiaba los textos de la tradición clásica no musulmana: eran estas diferencias respecto a las fuentes las que hacían que se les considerase como a una especie de laicos. Con seguridad casi ninguno de los filósofos era totalmente incrédulo, y la mayor parte de ellos se consideraban a sí mismos como buenos musulmanes. El Islam, como ya dijimos, no era por principio irracional, y los filósofos podían sostener, sin temor a equívocos, que la verdad de la Razón, en último extremo, debía ser la misma que la de la Fe. Dicho esto, sólo queda por añadir que de hecho, hicieron libre uso de su razón y de la de sus predecesores no musulmanes, y que esto también sirve para definirlos.

Por lo general se citan tres grandes nombres de «filósofos», al-Kindī, un árabe de Iraq contemporáneo de los grandes traductores, al-Farabī, un transoxiano quizá turco establecido en la corte de Sayf al-Dawla, y, por último, Ibn Sina/Avicena, tan famoso como médico que como filósofo, nacido en Bujara poco antes del año 980, auténtico maestro del pensamiento de generaciones de musulmanes orientales y, después, de cristianos occidentales, que encontró el camino para redactar una obra prodigiosa en medio de la vida agitada a que se había visto constreñido después de la caída de la dinastía samaní. Se hace imposible analizar en unas pocas líneas la filosofía de estos tres personajes, a los que se podría añadir Miskawayh, al que citaremos después como historiador, y aun otros. Los problemas que se plantearon habían sido legados a la posteridad por Aristóteles, Platón y sus intérpretes neoplatónicos, que habían tratado de reconciliar a los dos filósofos sin llegar nunca a unificar dos corrientes que seguirían siendo perceptibles a través tanto de la filosofía musulmana como de la antigua. El problema esencial que ocupaba a las inteligencias y a los corazones era comprender de qué forma se establecían las

relaciones entre el Ser en sí, el único capaz de una existencia no causada, y las existencias ocasionales, que sacaban de El su realidad temporal, entre Dios intelecto y creador y las múltiples criaturas, entre la Idea de las cosas y las cosas sensibles. La unión se establecía por medio de una serie de emanaciones cuya descripción se tomaba de los neoplatónicos, y a las que respondía la idea de una iluminación del pensamiento del iniciado que le permitía remontar de un nivel al nivel superior, acto superior del conocimiento, y, a través del conocimiento, de salvación. Una cierta visión concreta de estos diversos niveles entre el Ser y la criatura venía dada por el hecho de que estaban materializados en las esferas celestes portadoras de los astros. Estas ideas fueron ajenas al Islam sunní, pero, antes de ser adoptadas en cierta medida por místicos iluminativos más tardíos, sobre todo en Irán, penetraron en el ismā'īlismo a mediados del siglo x respondiendo a preocupaciones mayores que aquellas por las que habían nacido. Es evidente que en una religión que, como el Islam, insiste en la trascendencia divina, sin el correctivo cristiano de la Encarnación, el problema de la comunicación de la Criatura con su Creador y por tanto de la salvación del hombre, adquiere una particular importancia. El šī'ísmo esbozaba una tímida solución, en la medida en que atribuía a su imām una especial luz divina. Pero el ismā'īlismo alcanzó una construcción de conjunto más satisfactoria, integrando a este imām en ciclos proféticos sucesivos. Quedaba por establecer, y eso fue lo que se hizo en el siglo x, una concordancia gnóstica entre los ciclos proféticos y las esferas celestes, concreciones de las emanaciones platónicas. A partir de entonces, para el creyente ismā'īlí, sobre todo fāṭimí, la doctrina política era un reflejo de su cosmogonía. Y la «filosofía», a su vez, se convirtió en fe.

Es natural que, dejando de lado ahora las presentaciones típicamente musulmanas, análogos problemas se discutiesen, y de hecho lo fueron, en las otras confesiones. A este respecto, apenas hay renovación en las iglesias cristianas, donde por el momento se busca sobre todo el hacer accesibles en árabe las enseñanzas de los Santos Padres. Pero hay que subrayar que el judaísmo, hasta entonces al margen de la «filosofía» (a excepción de Filón de Alejandría), arrastrado por el movimiento de pensamiento de expresión árabe, se integra ahora en él, y sus doctores aportan sus contribuciones.

Lo mismo ocurría, «a fortiori», con la ciencia, donde se codeaban sabios de todas las confesiones, judíos, cristianos, arrianos (convertidos hacia el año 1000) y algunos zoroastrianos.

Las ciencias

Todavía es imposible trazar la historia de la ciencia «árabe». Para ello se hace necesario sacar datos de una literatura que sólo pueden comprender especialistas iniciados, a la vez, en la lengua y en las técnicas a que se refiere. A duras penas se distingue de la Filosofía, en general cultivada por los mismos hombres particularmente en el caso de la Medicina. En líneas generales la importancia histórica de la ciencia «árabe» consiste en haber recogido la herencia antigua de forma que permitirá que el Occidente, a su vez, la recoja. Sería injusto, sin embargo, reducirla a un simple papel de intermediario pasivo. Nunca quizá hubo un tal entusiasmo intelectual. Nunca la difusión de informaciones accesibles había sido tan amplia, puesto que a la ciencia griega se añadían las aportaciones de las otras civilizaciones orientales, y el conjunto se vertía a una lengua única. Y si bien es cierto que se parte de textos antiguos, también lo es que se los comparaba, criticaba y verificaba, de lo que es imposible que no resultasen al menos progresos individuales. Lo que los sabios musulmanes, a pesar de su intelectualismo, tenían de inferioridad respecto a los griegos en cuanto a su poder de abstracción, lo compensaban —de una forma a la que el desarrollo posterior de la ciencia da todo su valor— con una mayor exigencia experimental. La ciencia que los «árabes» transmitieron es una ciencia vivida, y sólo por esa razón pudo sobrevivir y perdurar. Rāzī, uno de los sabios más grandes, formuló explícitamente la posibilidad, tan extraña a la mayor parte de los espíritus medievales abrumados por la sabiduría antigua, de un progreso continuado de la ciencia.

Una de las disciplinas que fueron cultivadas con más éxito fueron las matemáticas. No sin razón Occidente ha tomado de los árabes el nombre «cero» y la palabra «cifra», así como el sistema de numeración al que llamamos árabe, aunque, a decir verdad, sea hindú; si bien tardó en extenderse entre los mismos árabes, a quienes sus ciencias de unidades y los usos administrativos habían acostumbrado a otras rutinas, sus sabios lo usaban, y fue a través de ellos como llegó a Europa, sobre todo a partir del siglo XIII. Basta intentar hacer una operación con las cifras romanas para medir el progreso. El álgebra también debe su nombre a los árabes, que llegaron a resolver ecuaciones. Las necesidades prácticas llevaron también a precisar una gran cantidad de fórmulas aritméticas y geométricas para el cálculo de las superficies, los volúmenes, las distancias (esbozos de trigonometría), problemas mecánicos de los molinos, norias, etc., incluso de astronomía. Citemos dos nombres

entre los matemáticos, el de al-Juwārizmī, transoxiano como su nombre indica (siglo IX), nombre que combinado con la etimología logos-arithmos ha dado como resultados nuestros algoritmos/logaritmos; y el nombre de Abū-l-Wafā, uno de los protegidos de los buyíes, ambos también astrónomos.

La astronomía no siempre se distinguía de la astrología, pero hay que guardarse de aplicar a esta época una distinción que sólo se ha hecho necesaria con el desarrollo posterior de la ciencia, y teniendo en cuenta que el razonamiento astrológico, en el estado en que se encontraba el pensamiento y la ciencia, no era en sí mismo anticientífico. De todas formas se obtuvieron progresos reales. Completando, por el simple hecho de haber transcurrido varios siglos, las observaciones y medidas de los antiguos, los astrónomos musulmanes pudieron introducir o precisar muchas nociones importantes, por ejemplo, respecto a la precesión de los equinoccios. Las necesidades de la navegación o bien del culto (para determinar la dirección de La Meca) hicieron que se multiplicasen los catálogos de astros que los griegos no habían podido observar a causa de su latitud, y acumular las mediciones de ángulos, gracias al astrolabio, que fue perfeccionado. Abu-l-Wafā y sobre todo al-Battānī de Harrān (fin del siglo IX), continuadores de Ptolomeo, e Ibn Yūnus en el Egipto fāṭimí, fueron sabios capaces de originalidad, y sus colegas andalusíes transmitieron a Occidente la astronomía de los «albatenius». Al-Bīrūnī, que tendremos que volver a citar, da a Gazna. hacia el año 1000, una notable enciclopedia astronómica, donde se formulaba la posibilidad lógica del movimiento de la tierra en torno al sol como un factor para la explicación del movimiento aparente de los astros.

Con las matemáticas estaba emparentada también la óptica, cuyo más ilustre representante era Ibn Hayṯam, un iraquí que había pasado, a finales del siglo X, al servicio de los faṭimíes de Egipto.

Las ciencias de la naturaleza siguieron estando dominadas, como lo estarían en todas partes hasta el siglo XVIII, por la antigua concepción de los cuatro elementos, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, cuya mezcla en proporciones variables producía la diversidad de cuerpos que, por tanto, eran transformables los unos en los otros si se lograba alterar aquella proporción. La evolución científica ha revestido con el nombre peyorativo de alquimia las investigaciones emprendidas bajo esta mentalidad, por oposición a la química moderna; pero este desprecio no tiene mayor sentido que el de la astrología. Tampoco se pueden cometer exageraciones en sen-

tido inverso, e interpretar como modernos el atomismo que ciertos autores habían defendido; no era experimental, y por lo general obedecía únicamente a la necesidad metafísica de salvaguardar los intersticios en las cosas, en los que se pudiese insertar la acción de Dios. A nuestro parecer, en general, el error de la alquimia fue el haber tomado como propiedades fundamentales de las cosas cualidades aparentes a nuestros sentidos, sólo Avicena pareció haber intuido esta debilidad. El fin de la alquimia, transformar en oro todas las sustancias gracias a un agente especial llamado elixir (o piedra filosofal), era ilusorio; pero a través de la búsqueda de diversas combinaciones, incansablemente reemprendida, el azar hacía que a veces se descubriesen interesantes preparaciones de cuerpos nuevos, ácidos o alcoholes (palabra árabe). Las medidas de pesos específicos que efectuaron eran válidas, así como los progresos aportados con ello a la balanza. Y los alquimistas pusieron a punto una serie de aparatos, como el alambique (nombre árabe), que toda Europa utilizará. La alquimia árabe se inspiraba en escritos «herméticos» antiguos, y en otros antecedentes más o menos imaginarios (Cleopatra, etc.), pero no se limitó a copiarlos sino que también los enriqueció; el deseo de mantener ocultos sus resultados, el lenguaje misterioso de que se servían, han hecho que se acusase a todos los alquimistas de charlatanes, pero es ésta una acusación falsa. Del fundador de la alquimia árabe, de Ŷabir b. Hayyān, el más grande de los alquimistas, sólo se puede afirmar que vivió en la segunda mitad del siglo VIII; pero los escritos que se le atribuyen proceden de su escuela, un siglo posterior. Su fama debía llegar a Europa, donde todos los alquimistas se dirán discípulos de Geber.

El estudio de la naturaleza animada también experimentó progresos, menos la zoología (salvo la hipiatría) que la botánica (a causa de la farmacología) y la agronomía (ya hemos hablado de Ibn Wahšiya). La medicina fue, de todas las disciplinas practicadas entonces, la más interconfesional; también es entre los médicos donde se pueden encontrar las actitudes más «filosóficas» y «materialistas». Por supuesto, Hipócrates y Galeno seguían siendo los maestros, pero corregidos y ampliados por una experiencia viva favorecida por el desarrollo de los hospitales. Todas la Edad Media musulmana y cristiana vivirá de las enseñanzas de Rāzī (Razes), del Canon de Avicena, y de otras obras que serán dadas a conocer por primera vez por Constantino el Africano en la Escuela de Salerno (hacia el año 1100). Y lo que es normal en unos países donde tantos estragos hacían las enfermedades de los ojos, se hicieron sen-

sibles progresos en oftalmología, a cargo de Hunayn b. Ishāq y de otros.

Con la geografía, cuyo nombre tomaron literalmente los árabes de los griegos pero sin incluir bajo él todos los conocimientos que hoy incluimos, llegamos a una disciplina compuesta donde se emparejan la ciencia cosmográfica de tradición antigua (Ptolomeo, lo mismo que para la astronomía en general) con descripciones encaminadas a fines más prácticos, para administradores o mercaderes, o para satisfacer preocupaciones eruditas, para la identificación de los nombres citados en el Corán o en la antigua poesía... Se inspiraba en la teoría de las Siete Esferas y en las ideas de Ptolomeo sobre la Tierra (pero se vuelve a hacer la medición del meridiano terrestre); en la parte descriptiva, los geógrafos de la segunda mitad del siglo IX (Ibn Jurdādbeh, Ya'qūbī, Ibn Rustem) e incluso los del siglo X (Baljī, un iniciador cuya obra se ha perdido, su discípulo Istajrī, y, poniendo al día a éste y completándolo en muchos aspectos, Ibn Hauqal y el notable Muqaddasi) llevaron a cabo una obra de gran mérito y de incalculable valor para nosotros, que no será más que perfilada y compilada por los sucesores. En sus obras encontramos, ciertamente, una descripción del mundo musulmán, pero también de otros muchos países, e indicaciones de geografía física, así como sobre los itinerarios, las producciones económicas, los caracteres sociológicos o etnográficos, etc. Con los Samaníes, las informaciones, cuyo punto de partida es el visir Ŷayhani, han llegado a nosotros en obras persas de finales de los siglos X y XI. Añadamos que apenas se puede encontrar una historia de una ciudad que no comience por una descripción geográfica más o menos auténtica.

A los geógrafos hay que añadir los relatos de viajes, como el de Ibn Fadlān sobre los búlgaros del Volga, el del mercader Sulaymān en China, el de Nāṣir-i Jusrau (en persa) sobre un viaje de Jurāsān a Egipto, etc.

Lo mismo que la geografía, la historia, que sin embargo tiene un nombre árabe y responde en parte a conceptos arábigo-islámicos, no figuraba entre las materias que constituían el programa de estudios medievales; y, sin embargo, no ha habido una disciplina más y mejor practicada a través de todos los tiempos en el mundo musulmán. Ya vimos sus principios. En el siglo X se diversifica y desarrolla. Una serie de obras, en principio, se inscriben en la línea marcada por Ṭabarī, y se perpetúan en el tiempo (Ṯābit b. Sinān, Abū Ishāq al-Sābī, Hilāl al-Sābī, los tres de Harrān, historiadores semioficiales del Califato), pero con una mentalidad muy diferente, ya que, ligados

al medio de los *kuttāb,* se documentan principalmente en los archivos de la cancillería y escriben una especie de diarios donde los asuntos administrativos ocupan un lugar importante; paralela a ellas se sitúa la *Experiencia de las Naciones* de Miskawayh, ya citado, quien combina su información propia con la que sacaba de sus conversaciones, presentando el total con un criterio sintetizador y con un propósito didáctico filosófico-político. De otro género, pero abarcando todavía la historia musulmana en su conjunto, las *Praderas de Oro* de Mas'udī, quien, bajo la forma de una sucesión de biografías califales, habla con viveza y personalidad de todo lo que le sugiere su rica y libre experiencia.

Otras obras son menos ambiciosas. Recuerdos de cortesanos, como Sūlī, los del qāḍī de Bagdad, Tanūjī, ya citado, historias de un país o de una dinastía, como la de Musabbihi, referente a los primeros fāṭimíes de Egipto, o Utbi (en un árabe muy rico) y Bayhaqī (en persa) sobre los primeros gaznavíes, Ibn Ḥayyān sobre España, y muchos otros; historias de ciudades, como Qumm en Irán, diccionarios biográficos, ya sea por ciudades o por categorías de sabios o letrados, etc. Los cristianos participaban en esta producción, sea en árabe, como Yaḥya de Antioquía (siglo XI) quien combina la historia de Egipto hasta Iraq, con la historia de Bizancio hasta los Balcanes, ya sea en sirio, o, en los confines del mundo musulmán, en armenio.

En este resumen demasiado elemental hemos incluido un poco arbitrariamente en una sección antes que en otra, a un autor que en realidad ha participado de varios géneros. Pero ¿dónde incluir a un hombre tan extraordinario como fue al-Bīrūnī, nacido bajo los samaníes, y que hizo su carrera en Gazna con Maḥmūd?; le debemos entre otras obras una exposición de los sistemas cronológicos de todos los pueblos conocidos, que acompaña de inestimables informaciones acerca de sus fiestas, sus religiones, etc., y un libro sobre la India, que intentaba conquistar Maḥmūd, de una información tan notable en sí misma como valiosa para nosotros.

Todo esto no es más que una árida enumeración que sería preciso enriquecer con otra serie de nombres valiosos, cuyo número, a pesar de las repeticiones de obra en obra, dan fe, insistamos en ello, para terminar, de una vitalidad intelectual que, comparada no sólo con la Europa postcarolingia, sino con Bizancio (que por entonces estaba levantándose de su postración) no puede por menos de suscitar una gran admiración.

Aparentemente el arte del Islam, a través de su historia, es una de sus mayores conquistas, la que los hombres de otras civilizaciones perciben con mayor facilidad. Ciertamente hay diferencias, altos y bajos, y una herencia procedente de los pueblos que le precedieron; pero esto no es obstáculo para que tenga un sello propio, que será difícil precisar aquí en unas pocas páginas. Esperaremos, sin embargo, que algunas anotaciones harán al menos que se perciba su encanto y su riqueza, e incitarán al lector, caso de que ya no los posea, a adquirir unos conocimientos más extensos sobre él. No todo se ha conservado como nosotros hubiésemos querido: las invasiones, los temblores de tierra, la sequedad obrando sobre materiales poco consistentes, han ocasionado no pocas ruinas, y los modernos no siempre han podido o querido investigar los restos con el mismo celo empleado, en los mismos países, con civilizaciones más antiguas: sin embargo, el mundo del Islam es lo suficientemente vasto como para proporcionarnos, y proporcionar a nuestros museos, una amplia gama de objetos de arte de todos los géneros y de todas las dimensiones.

De la arquitectura civil del Islam clásico ha quedado bien poco. Ya hemos hablado de las ruinas de las residencias omeyas. De la época 'abbāsí lo que ha llegado hasta nosotros no es la Bagdad de al-Manṣūr ni de sus herederos, cubierta por la ciudad moderna, sino Samarra, capital efímera, que, al no haber sido vuelta a ocupar, conserva sus ruinas intactas; es así como nos podemos hacer una idea de lo que era el palacio 'abbāsí, a decir verdad, menos un palacio que un conjunto de palacios y de pabellones ajardinados, en el interior de un recinto que lo aislaba de la población civil. Debió ser impresionante el contraste con las moradas de esta última, tanto si se trataba de casuchas de barro como de inmuebles públicos de varios pisos; los mercaderes ricos y los notables tenían, sin embargo, en la ciudad mansiones que, inaccesibles desde el exterior, sorprendían en el interior por su lujo y encanto. El palacio 'abbāsí recuerda a sus antepasados sasánidas, y el de Constantinopla, según ha llegado hasta nosotros, se inspiró en él.

Aun siendo diferente su disposición, adaptada a las características del culto, había una cierta relación entre las mezquitas y las iglesias. Ciertamente la disposición de una iglesia se complicaba a causa de la liturgia y de la presencia de lugares destinados a los servicios: pero en sus orígenes no era más que una amplia sala de reunión, lo que en esencia es también

la mezquita, en la que no hay un culto digno de tal nombre. El principal problema técnico a resolver por una y por otra era el de su cobertura; en los países en los que se construía en piedra, como Siria, y en aquellos donde podían procurarse madera, se recubrían con una armazón los pesados muros de los edificios; pero en la mayor parte del mundo musulmán, lo mismo que en Constantinopla, se construía con ladrillos ligeros, dirigiéndose los esfuerzos de los arquitectos hacia el perfeccionamiento de la cúpula. En el interior, las salas eran mantenidas por bosques de columnas, a veces utilizando columnas antiguas, coronadas por arcos de las formas más variadas, en forma de «herradura», arco de bóveda, quebrados, realzados, lobulados, más elegantes que potentes. Pronto se añadieron a la mayor parte de las mezquitas, derivado de los campanarios cristianos o herederos de las torres helicoidales iraníes, minaretes circulares y esbeltos en Oriente, de planta cuadrada y maciza (en el Mediterráneo). Las mezquitas más conocidas son, además de las omeyas de Damasco y Jerusalén, en los siglos IX y X, las de Qairuan y Córdoba en Occidente, y las de Ibn Tūlūn, Ḥākim, y la mezquita de al-Azhar en Egipto; en Irán, más castigada por los elementos, los restos antiguos son menos numerosos; la mezquita de Ispahan, comenzada en el siglo IX, no es visible más que a través de las radicales transformaciones a que fue sometida en el siglo XI.

En Asia Central y en Irán es donde hacen su aparición mausoleos en forma de pequeñas torres con cubierta cónica, que serán desarrollados posteriormente por los turcos. Más adelante hablaremos de las *madrasas.* Dentro de la categoría de semiciviles o militares y semirreligiosos, eran los fortines o *ribāṭs* de los *gāzīs* y las caravaneras de los mercaderes (ver *infra)* los hospitales, y, más tarde, los conventos, etc.

Como los bizantinos de su tiempo, los artistas musulmanes ignoraban la escultura monumental en alto relieve o estatuaria y prodigaban, sin embargo, al grabado en bajo relieve en la piedra o en revestimientos de estuco. A menudo se repite que el Islam prohibía la representación plástica de los animales y de los hombres: pero ésta es una concepción reciente que los iraníes ignoraron siempre, mientras las árabes lo hacían parcialmente. Es cierto que tales representaciones fueron desterradas de los edificios propiamente religiosos, que deben estar consagrados. únicamente a Dios: en ello se hace visible una tendencia ampliamente extendida en Oriente que conduciría, en Bizancio, al movimiento iconoclasta de los siglos VIII y IX. Y se daba por supuesto que no se habría de representar al Creador bajo los rasgos de una criatura. De ello se derivaba

la búsqueda de un arte más abstracto, de formas estilizadas de vegetación, de dibujos geométricos entrelazados, llamados arabescos, explotación ornamental de la caligrafía, etc. Pero los artistas musulmanes no han dejado de decorar, aun a pesar de lo raros que puedan ser los ejemplos conservados, con escenas de animales y humanas, las habitaciones de los particulares, los objetos del mobiliario, los manuscritos de lujo. Y los turcos desarrollarán esta tendencia.

La Antigüedad, así como los bizantinos, había utilizado el mosaico, que también fue usado por los omeyas; pero los bizantinos preferían cada vez más los frescos, mientras que el Islam por su parte, primero en Irán, luego en Egipto, desarrollaba técnicas de cerámica policroma y esmaltada, que llegó a decorar incluso la mezquita de Qairuan; servía para enmascarar la mediocre apariencia de los muros, a falta de mármol, demasiado escaso, y darían a los edificios musulmanes, hasta los tiempos modernos, esos juegos luminosos de decoración que en Europa, más brumosa, daban las cristaleras; el nicho, *mihrab,* que marca la orientación de la mezquita y de los fieles hacia La Meca, estaba particularmente recargado de decoración, así como los nichos de las cúpulas y los soportales. Los tejidos de lujo completaban el revestimiento. En razón al clima cálido, la mezquita estaba vertida sobre un patio en medio del cual estaba situada la fuente de las abluciones rituales; las mezquitas situadas en países más fríos habrían de tener una disposición más cerrada.

Desaparecida a escala monumental, la escultura toma su revancha en las artes llamadas menores. Las maderas preciosas, finamente esculpidas sirven para la confección de sillas, *minbars,* para las mezquitas, cofres, etc., en una civilización en que, sin embargo, el mueble tenía poca importancia; no obstante, la marquetería es un arte típicamente musulmán. El labrado del marfil, conocido en Bizancio, también lo era en Egipto, en España, etc. Las fuentes, los aguamaniles, las lámparas en bronce, cobre o latón, alcanzan de un extremo al otro del mundo musulmán una perfección formal así como una ornamentación incisa o en relieve, cuya reputación es mantenida aún por sucesores más o menos fieles. No disponemos de miniaturas musulmanas anteriores al siglo XII —aunque sí las haya de los súbditos cristianos del Islam—; es posible, a pesar de ello, que este arte, que tendría un auge especial en Irán, haya sido cultivado antes; en todo caso lo que sí se cultivaba era la caligrafía. La cerámica, al margen de la decoración monumental, producía piezas de vajilla con diversos motivos ornamentales. El arte del vidrio y la cristalería, esta última

invención medieval, han dado obras notables tanto en Mesopotamia como en Egipto, España, etc. Por último, los tejidos de lujo, herencia de las dos grandes civilizaciones anteriores al Islam, se seguían fabricando en Egipto, en Irán y en los *ṭirāz* califales o principescos de todo el mundo musulmán: su fin no era sólo la indumentaria, sino también el adorno, ya que, compensaban la escasez de mobiliario. Nuestro vocabulario, cuando habla de telas «damasquinadas», celebra todavía su prestigio, como habíamos visto que pasaba con la zapatería los cordobanes y la marroquinería. Los «tapices de Oriente» y las alfombras, fabricados con lanas de alta calidad, son una invención realizada en la estepa asiática y difundida en los últimos siglos de la Edad Media por los turcos, aunque es posible que se hubiesen hecho descubrimientos semejantes en otros sitios.

13. Del siglo XI al XIII: Los nuevos imperios - La evolución social y cultural

El período que, de un extremo al otro del mundo musulmán, comienza a mediados del siglo XI, significa un cambio profundo que se manifiesta exteriormente por la formación, en Occidente, del Imperio almorávide, y en Oriente, del Imperio silŷuqí, este último más importante. Con frecuencia se ha tendido a considerar los siguientes siglos de la historia musulmana como un apéndice de poca importancia que apenas merece algunas páginas de exposición. Se insinúa que, porque la civilización musulmana había sufrido una serie de transformaciones, ya había dejado de existir, olvidando, cualquiera que sea el juicio que sobre ella se haga, que la decadencia no se puede explicar más que a través de la historia de lo que la ha precedido, historia que no siempre tiene por qué dejar entrever lo que vendrá después. Se insinúa que, porque los turcos fueron los dirigentes del régimen y porque, en el siglo XIX su retraso con relación a Europa y su enfrentamiento con ella hicieron que fuesen objeto de desprecio para el Occidente cristiano, todas las desgracias del pasado Islam les eran debidas o bien, en el mejor de los casos, que el pasado era el que se perpetuaba mientras que ellos no aportaban nada nuevo; por reacción, los sabios turcos contemporáneos tienden, *a priori,* a encontrar por todas partes virtudes turcas específicas. Nos falta espacio para exponer con mayor precisión por qué estas formas de ver las cosas son antihistóricas, pero al menos lo que sí podemos hacer es señalar el hecho en sí desde un primer momento.

La llegada de los turcos

Ya vimos anteriormente a qué punto había llegado la evolución social y cultural del Oriente musulmán en la época en que los turcos iban a hacer su aparición. Estos, por supuesto, la harán con su temperamento y sus tradiciones, pero su inserción se hará en las condiciones impuestas por este doble pasado, y el Islam que conocerán no será ni el del Profeta ni el de la *belle époque* ʻabbāsí.

Quizá el lector se sorprenda de que hablemos del siglo XI como de la fecha de comienzo de la intervención turca, cuando

ya antes hemos señalado repetidas veces el papel que los turcos desempeñaron con los regímenes precedentes. Es preciso comprender la diferencia entre los dos hechos, que no es total pero que sí es grande. Los turcos con que nos encontramos en Bagdad y, a partir de allí, en otras regiones, desde Musta'ṣim, son individuos extraídos de su pueblo y educados en el marco de la sociedad musulmana que los empleaba. No se podía hablar por entonces de un pueblo turco —organizado como tal según sus propias tradiciones— más que fuera del ámbito del Islam. Por el contrario, en el siglo XI es un conjunto de pueblos turcos el que se establece en territorio musulmán, modificando su composición etnográfica e introduciendo unos usos y una mentalidad propias. Ciertamente, estos mismos turcos iban a sufrir transformaciones, siendo preciso todavía distinguir entre los países que poblaron y aquellos de los que sólo formaron sus cuadros dirigentes, situación análoga en este caso, pero con mucha mayor amplitud y continuidad, a la creada por Ibn Tūlūn o Ijšid. Ello no es obstáculo para que todos los países del Oriente musulmán, hasta el mismo Egipto, terminasen por sufrir las consecuencias de la formación del Imperio silŷuqí, y para que, por otro lado, la intervención turca diese al Islam en Asia Menor —y en detrimento del Imperio bizantino— unos nuevos dominios que, ajenos a los dominios musulmanes clásicos, iban a constituir la nueva «Turquía», base, a su vez, de donde más tarde surgiría el Imperio otomano.

Debemos contentarnos con recordar, en breves palabras, que los turcos ya habían formado «Imperios», en la medida en que este término se aplica a las grandes formaciones, necesariamente poco consistentes, cuyo elemento esencial eran las tribus nómadas. Por un lado habían existido los hunos, que probablemente tenían el mismo origen étnico que los futuros turcos, y en todo caso había habido una serie de Estados más o menos vastos en Asia Central, en su vertiente euroasiática o en la China, en especial después del Imperio del siglo VI, el primero que se puede llamar realmente turco, cuyo borroso recuerdo, sin embargo, seguía vivo en todas las poblaciones de los territorios sobre los que se había extendido. En conjunto estos turcos eran pastores nómadas y conocían un tipo de camello habituado al frío del invierno distinto al camello de los árabes. Como ocurre siempre en casos semejantes, la sequía u otros accidentes les obligaban a ir de una zona de pastos a otra, lo que era causa de continuas guerras que terminaban, caso de ser vencedores, con la expulsión de los primitivos ocupantes del territorio en que se instalaban a continuación, o con su integración en una especie de amplia federación. Como conse-

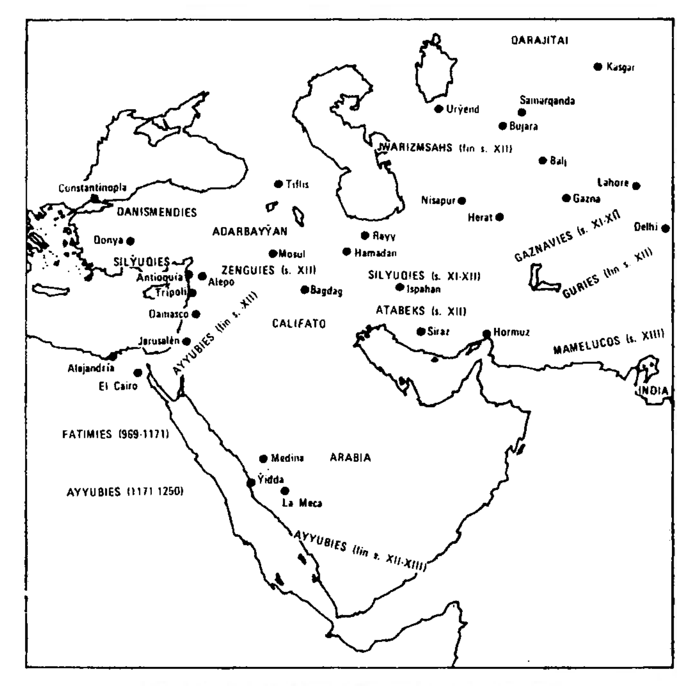


Fig. 3. El Oriente islámico en el siglo XII

cuencia, a lo largo de la historia nos encontramos con los mismos grupos en diversos lugares; en la época que ahora nos interesa, casi todos los turcos, desalojados en el Este por poblaciones mongólicas, habían pasado a la parte euroasiática de la zona esteparia. De ello también se deriva el que nombres idénticos puedan cubrir realidades étnicas complejas, y nombres cambiantes elementos de continuidad disimulados. La historia turca en todos sus detalles es, pues, difícil de reconstruir. En la época que ahora nos interesa el pueblo principal era el de los oguz, que desde el Syr Darya al Volga bordeaban por el Norte los dominios musulmanes. En la región del lago Balkach los flanqueaban los karluks, y por el Norte y el Noroeste los qipchaqs o comans, por no citar más que aquellos a los que, más tarde, tendremos que hacer referencia necesariamente. Por otra parte, también son turcos más o menos mezclados con las poblaciones autóctonas, los búlgaros de la Gran Bulgaria (Volga medio) y los jazars de Rusia meridional (de Crimea al mar Caspio), establecidos allí desde hacía varios siglos.

No se puede, sin embargo, exagerar la heterogeneidad de estos turcos con respecto a las poblaciones sedentarias cuyos territorios bordeaban. En el «Turkestán chino» ya se habían formado comunidades más o menos sedentarias y urbanas, y en los límites entre los territorios de la estepa y los agrícolas, es decir, a lo largo de algunas vías de comunicación, había algunas pequeñas ciudades-mercado, a donde venían con frecuencia los jefes turcos, y cuya población estaba formada por descendientes de los elementos anteriores: así, por ejemplo, Yand (Pérovsk) en la ribera derecha del bajo Syr-Darya. Y es que, ya antes del Islam, y aun después de su expansión, los mercaderes, como ya dijimos, recorrían periódicamente los territorios por donde pastoreaban los turcos. Ellos fueron quienes introdujeron la idea de la escritura, la que, después de un proceso autónomo de desarrollo, debía dar como resultado las inscripciones del Orjón (Mongolia) y los textos religiosos del Turkestán chino. También extendieron sus religiones (budismo, judaísmo, maniqueísmo, nestorianismo) que coexistían, en medio de una cierta tolerancia o indiferencia, con las creencias y prácticas ancestrales. Fue así como se introdujo el Islam.

Conocemos mal las circunstancias que, a comienzos del siglo x, provocaron la conversión de los búlgaros y qué es lo que entonces pasó; apenas sabemos más acerca de la medida en que el Islam se había ganado a los jazars, cuya aristocracia era, en mayor o menor medida, judaizante. De todos modos se trata de hechos lejanos, sin grandes repercusiones. Más importante es la conversión de los turcos que bordeaban el

Asia Central musulmana, Karluks y Oguz, en la segunda mitad del siglo x. Y si bien no podemos captar en qué circunstancias se produjo, al menos sí podemos comprender algunos de sus caracteres. El Islam fue dado a conocer por los mercaderes (o por eremitas errabundos) a través de objetos de la civilización material, de amuletos y de fórmulas elementales en su conjunto; a un nivel más elevado, pero limitado por las dificultades de lenguaje, lo fue, en el caso de contactos con jefes, que parecieron sensibles, sobre todo, a los factores que poseía de poder y de unificación política. Lo fue, también, en un ambiente de oposición entre diversos movimientos heterodoxos y una voluntad de reacción ortodoxa. Lo fue, por último, bajo la forma simple y militante que le daban los *gāzīs,* puesto que es a éstos justamente a quienes se veía en las fronteras, a quienes, según las circunstancias, se hacía o de quienes se era prisionero. Sus maneras se adecuaban a los hábitos guerreros de los nómadas turcos, quienes, una vez convertidos, se hacían, a menudo, *gāzīs* contra aquellos de sus congéneres que todavía eran «paganos». De ahí una «turquización» de los *gāzīs;* de ahí que los *gāzīs,* combatientes de la fe, no pudiesen luchar más contra los turcos, y de ahí, en definitiva, la facilidad con que éstos entraban en los antiguos países musulmanes, unas veces como aliados a que se recurría en las diversas querellas, a veces conducidos por sus propios jefes para encontrar pastos o refugio contra otros enemigos. Fue así, en principio, como se crearon el Estado qarajāní y el Estado de los Silŷuqíes.

Es de lamentar que la documentación de que disponemos apenas nos permita saber algo sobre el Estado qarajāní, que se constituyó, a caballo entre las dos vertientes de la estepa —desde la cuenca del Tārim hasta la cuenca del lago Balkach—, en la segunda mitad del siglo x, y que, como vimos y con la ayuda de los gaznauíes, terminaría por conquistar a los samaníes el antiguo país musulmán de Transoxiana, mientras Maḥmūd de Gazna se apoderaba de todo lo que les quedaba al Sur del Amu Darya; el Gran Jān qarajāní unió, pues, bajo su dominio países iranizados e islamizados desde antiguo con países turcos en vías de islamización. Esta característica geográfica se hace patente en la estructura del nuevo Estado y en su cultura. En sus comienzos, el Jān supremo era todavía un nómada que conservaba sus características específicas de vida, si bien en regiones definidas; la dirección era familiar, según un sistema complicado de funciones jerarquizadas en el seno de la familia, lo que, cuando llegue el momento de la sedentarización, favorecerá el fraccionamiento político. Pero, por otro lado, el soberano y sus parientes-vasallos más inmediatos eran musulmanes

que procuraban demostrar su calidad islámica, sobre todo en las ciudades de antigua cultura musulmana —Bujārā, Samarcanda— por medio de fundaciones piadosas y de construcciones que les granjeasen a los cuadros religiosos. Su fuerza militar residía en las tribus, sobre todo los Karluks, que rodeaban a la dinastía. En cuanto a las poblaciones indígenas, la nueva situación de dominio no introdujo una discontinuidad ni respecto a su organización local ni en su cultura; por el contrario, sirvió de preludio para la cultura turca islámica con la aparición, entre los turcos no iranizados, de la primera obra turca musulmana y de escritura árabe que se conoce, el poema didáctico *Kudatku Bilik,* hacia 1070 (la vieja escritura, que se adaptaba mejor a los sonidos turcos pero que no se había extendido a todos los turcos, parece olvidada).

La ascensión de los silŷuqíes

La importancia del Estado qarajāní estriba en haber sido el primer Estado turco musulmán; pero la experiencia no tuvo más que un alcance regional. Digno de otra consideración es el Imperio silŷuqí. La familia de que es epónimo Silŷuq —el primero de sus miembros que se hizo musulmán, ya viejo— pertenecía a un grupo oguz a quien circunstancias mal conocidas habían llevado a ponerse al servicio del último samaní, y más tarde de un qarajāní dueño de Transoxiana; algunos de ellos, arrebatados por Maḥmūd de Gazna a este qarajāní, se establecieron en Jurāsān, mientras que otros, conducidos por Šagri-Bey y Tugril-Bey, permanecían en Jwārizm. Los grupos tribales que les rodeaban constituían la parte esencial de lo que entonces se empieza a denominar turcomanos, nombre mal explicado. Sin embargo, era difícil hacer vivir juntos, en un país agrícola, a los antiguos sedentarios y a los nómadas recién venidos. Las operaciones de policía que fue preciso emprender contra los que se habían establecido en Jurāsān terminaron por desplazar a una parte de ellos hasta la Alta Mesopotamia, donde se hicieron exterminar por los beduinos y pastores kurdos, inquietos por la competencia que podrían significar. Pero el lugar que dejaron libre en Jurāsān fue ocupado por los turcos de Šagri y Tugril, y estos dos jefes, que sin duda sabían lo que querían y que supieron imponerse a sus hombres, no se dejaron eliminar como los precedentes. Por el contrario, aprovechándose de las discordias a que había dado lugar la sucesión de Maḥmūd y de la negligencia de su hijo Mas'ūd, totalmente absorbido por la India, supieron implantarse tan bien en el país que las poblaciones urbanas, rodeadas por ele-

mientos heterodoxos y cansadas de ver cómo sus propiedades eran saqueadas sin que interviniese el ejército gaznauí, juzgaron que era más seguro someterse a los Silŷuqíes, quienes, al margen del Islam a que se adscribiesen sus tropas, tenían mucho cuidado en proclamar su ortodoxia militante. Cuando, demasiado tarde, intervino Mas'ūd, los nómadas, como siempre, dieron buena cuenta del ejército gaznauí, pesado y desmoralizado por el desierto y por la ausencia de botín: en Dandānqān (1040) sufrió el ejército gaznauí un desastre tal que Mas'ūd huyó a la India, quedando Irán prácticamente abierto a los Silŷuqíes.

Mientras Šagri-Bey consolidaba su autoridad en Jurāsān y aseguraba sus fronteras contra los gaznauíes refugiados en las montañas, Tugril-Bey reemprendía la conquista de Irán, donde agonizaban los últimos Buyíes. Dos grandes rutas se abrían ante él: la que a través del Aḏarbayŷan conducía al Asia Menor armenio-bizantina y la gran diagonal Jurāsān-Bagdad. Los ortodoxos musulmanes, aun estando inquietos por el comportamiento depredador de los turcomanos, confiaban en que podría ser dirigido contra sus adversarios, lo que les procuraría la fuerza que hasta entonces habían buscado en vano para aplastar a los herejes; no cabe duda de que Tugril se valió de esto. Pero esa política interesaba poco a los turcomanos, quienes, combinando el hábito ancestral del pillaje con su nuevo ardor de *gāzīs* y no pudiendo aclimatar sus camellos a los territorios meridionales demasiado cálidos, aspiraban a ir a guerrear contra los cristianos de Asia Menor; si Tugril quería utilizarlos para otros fines, como compensación debía aflojar las riendas de su poder tanto como fuese posible, lo que quería decir que, para evitar insubordinaciones y para ganar la gloria del *ŷihād* entre todos los musulmanes, debía dirigirse contra Asia Menor. De ahí, pues, el que hubiese dos orientaciones alternativas. Cuando Irán estuvo totalmente ocupado, en el mismo Bagdad hubo quienes aspiraron a conseguir un arreglo por medio del cual el califa pudiese recuperar algunas de sus antiguas prerrogativas bajo un protectorado que sería, en todo caso, ortodoxo y más capacitado para mantener el orden público que el del último Buyí —a la cabeza de este movimiento se puso el visir califal Ibn al-Muslima; por lo menos, valía más intentar esta política que correr el riesgo de una invasión. Desde otra perspectiva, lo que se hacía era repetir lo que ya otras veces se había hecho: recurrir al Irán extremo. Tugril supo cultivar estos sentimientos, dar garantías de paz. El año 1055 entraba en Bagdad y pronto recibiría, con el título de sultán y de rey del Este y del Oeste, la delegación de los

poderes del califa y la misión de extirpar la herejía, es decir, preparar, en especial, la guerra santa contra los Fāṭimíes. Las dos fechas de 1040 y 1055 marcan, verdaderamente, el comienzo de un nuevo período.

A decir verdad, ni a Tugril ni a sus dos grandes sucesores, Alp Arslan (1063-1072) y Malikšāh (1072-1092), les fue dado realizar la conquista de Egipto, que todavía debía esperar un siglo. Pero, aprovechándose hábilmente de las disputas entre los pequeños príncipes, pudieron, después de haber desbaratado un conato de alianza arabo-fāṭimí, anexionarse sin demasiado esfuerzo toda el Asia árabe, a excepción del extremo de Arabia, y lograr así, en su provecho, la unidad de la casi totalidad de la mitad oriental del mundo musulmán, comprendidas Antioquía y Edesa, reconquistadas a los bizantinos. Por otra parte, los turcomanos continuaban asediando Asia Menor. Lo pesado del ejército bizantino, como ayer del ejército gaznauí, permitía que se llevasen a cabo rápidas algaras, sin intención de estacionarse en el país; y el Imperio, que hacía poco se había anexionado los reinos armenios y que había deportado al interior de Asia Menor a una parte de los habitantes que estaban adiestrados en la guerra, era incapaz, sin ellos, de defender eficazmente la frontera. Después de algunas tentativas de negociación, emprendidas en vano por soberanos pacifistas con los sultanes, puesto que los turcomanos obraban autónomamente, el emperador militar romano Diógenes intentó una colosal empresa contra las fronteras musulmanas. Todo terminó con el desastre de Mantzikert (1071), donde, por primera vez en la historia musulmana, fue hecho prisionero un Basileus. El vencedor, Alp Arslan, no aspiraba a la conquista de Asia Menor, donde, por falta de cuadros musulmanes, corría el peligro de no poder mantener el dominio sobre sus indisciplinados turcomanos; deseoso de emprender la conquista de Egipto y no creyendo, por ahora, en una posible destrucción del eterno Imperio «romano», deseaba una reconciliación entre los dos Imperios. Pero el hecho de que Bizancio fuese incapaz de oponer ninguna resistencia a los turcomanos hizo que éstos, y sobre todo los que no querían obedecer al sultán, se quedasen allí. Los partidos bizantinos, recurriendo a ellos los unos contra los otros, hicieron el resto, abriéndoles las ciudades. En pocos años fue ocupada toda Asia Menor y, si no fue organizado un nuevo Estado, cosa de la que los turcomanos no eran todavía capaces, al menos se destruyó el antiguo y se sentaron las bases de una población, de un modo de vida, nuevos, que serían el origen de la posterior «Turquía».

Si Tugril y Alp Arslan han llegado a la posteridad como

grandes soldados, Malikšāh, junto con su visir iraní Nizām al-Mulk, lo hizo como organizador. Nizām al-Mulk, que ya había sido visir de Alp Arslan, es especialmente bien conocido no sólo a causa de haber gobernado durante treinta años, sino también por ser el autor de un Siyāsetnāmeh, libro de gobierno, donde, a través de anécdotas ejemplares, nos expone sus concepciones. Se ha querido, a veces, ver en él la teoría de una forma de régimen específicamente turco, como si fuese válido para todos los Estados turcos y, sobre todo, como si su contenido fuese en efecto específicamente turco. En realidad, Nizām al-Mulk, formado como funcionario gaznauí en la tradición samaní de Jurāsān, se limitó, en esencia, a continuar la práctica administrativa jurasaní, extendiéndola a los territorios silŷuqíes, donde hasta entonces era desconocida. Lo que sí es cierto es que la conquista turca le ponía delante de realidades nuevas. Lo que debemos hacer es, pues, dejando al margen toda idea preconcebida, tratar de dilucidar cuáles fueron las aportaciones al régimen debidas a los turcos y cuáles las que procedían de la tradición iraní.

Lo nuevo, en primer lugar, era la dinastía que, a pesar de una progresiva iranización, iba a conservar durante mucho tiempo la lengua y los modos de vida típicamente turcos. La historia de la dinastía durante los siglos XI y XII viene marcada por un conflicto subyacente entre la aspiración a un poder monárquico y la subsistente concepción del reparto del poder entre los miembros de la familia (en el sentido más amplio) bajo la soberanía del primogénito. De ahí el que existiese un sistema de dotes para los miembros menores de la familia, cuyo desarrollo veremos después. Es quizá, también, un derivado de un antiguo uso turco en ciertas tribus la institución del *atabeg;* se llamaba así a un personaje a quien el sultán encargaba de la educación y de los intereses de sus hijos menores (cada uno de ellos, en principio, tenía un *atabeg),* quien, si moría el príncipe, se casaba con la madre. Sin embargo, sólo después de Malikšāh se estabilizará la institución en beneficio de los jefes militares turcos, quienes, por supuesto, sacan de ello un aumento de poder cuyas consecuencias veremos más tarde. Fuera de estos hechos de alcance familiar, se debe señalar, en el ejercicio del poder, el uso de la *tugra,* signo de autentificación de los escritos del sultán, derivado, en sus comienzos, del antiguo símbolo centro-asiático representado por el arco y la flecha y que, estilizado, se convertirá en el elegante dibujo, familiar a todos los que han visto documentos otomanos.

Más importante que estos hechos es la intervención del pueblo oguz o turcomano y su papel en el terreno militar. Impor-

tante, desde el punto de vista étnico y demográfico, allí donde se estableció con una cierta densidad, es decir, y sin hablar por el momento de Asia Menor, en Adarbayŷān, donde todavía se habla el dialecto turco llamado «azeri», y en Diyar Bakr. Aunque en conjunto no fuesen unos elementos totalmente inasimilables por una cultura agrícola o urbana, lo cierto es que eran en su mayoría pastores, de donde se derivó una modificación de la fisonomía económico-social del país; sin embargo, no parece ser que la agricultura haya sufrido por mucho tiempo los efectos de esta adicción, al menos no más que lo que en otros lugares había tenido que sufrir con los beduinos; los daños causados por el nomadismo son posteriores. Por último, los turcomanos evidentemente trajeron consigo creencias y costumbres cuyo posterior desarrollo es imposible seguir, pero que reaparecieron, en mayor o menor medida, bajo la apariencia de órdenes religiosas durante los siglos siguientes, órdenes que prosperaron de modo especial en su medio.

Por otra parte, los turcomanos fueron una de las fuentes del éxito militar de los silŷuqíes, ya que sus adversarios no dispusieron de nada equivalente. Formaban un ejército ligero, pero poderoso por su tamaño, de inmediata movilización y poco costoso mientras hubiese botín. Los silŷuqíes lo equilibrarían o lo completarían con un ejército servil o mercenario de tipo tradicional, también turco y más tarde turco-kurdo, del que, aunque tuviesen quejas por su indisciplina, no podían ni pensar en prescindir. Como consecuencia, trataron de comprometer directamente en su servicio personal a los hijos de los jefes, que de este modo les servían de rehenes, y convertirlos en soldados regulares. De todos modos, la importancia numérica de su ejército fue superior a la de sus predecesores, por supuesto en proporción a la extensión de su Imperio, pero también en razón a esta extensión los silŷuqíes tuvieron la oportunidad de llevar a cabo una ocupación más efectiva del país, en el sentido de que la policía o milicias locales fueron reemplazadas en gran parte o doblegadas por guarniciones turcas, dirigidas por los *šihnehs*. Este ejército, a pesar de todo, exigía disponer de recursos, de donde resultó la extensión del sistema de la *iqṭā'* a la totalidad del Imperio, algunas de cuyas partes, bajo los regímenes precedentes, sólo la habían practicado en pequeña escala. Pero la idea, debida a historiadores árabes de finales de la Edad Media, de la creación de un «sistema feudal» por Niẓām al-Mulk, adaptando a los nuevos dominios de los turcos tradiciones específicamente turcas, no resiste un examen; el *iqṭā'* que practicaba era análogo al de los buyíes, y sólo bajo los efectos de la decadencia de la dinastía, después

de él, será cuando adquiera los caracteres que expondremos a continuación.

En materia de política interna, el régimen silŷuqí se define por una voluntad sistemática de reorganización ortodoxa de la sociedad musulmana. Sin embargo, no se pueden cometer equivocaciones sobre el carácter de esta política, en la que se ha querido ver a veces el efecto de una estrechez o de un despotismo de los nuevos amos. Ciertamente, el indudable espíritu de mando de los grandes sultanes, como de tantos otros eminentes hombres de Estado turcos a lo largo de la historia, se acomodaba mal a formas de oposición que presentaban el peligro de desórdenes, y ni Tugril ni Malikšāh eran teólogos. Sin embargo, no se les puede atribuir ninguna persecución, situándose siempre sus intervenciones en el terreno de la paz pública y del respeto a las decisiones de los «sabios». Habrá que recordar, además, que muchos turcos no eran «ortodoxos», y que los «ortodoxos», o en todo caso una parte de ellos, habían acogido de buena gana la conquista turca; incluso al margen de los turcos había un movimiento de reacción, del que ya vimos sus comienzos, que alejaba las mentes, en beneficio de la ortodoxia, de las discusiones intelectuales de que se habían alimentado las «heterodoxias». Esta «ortodoxia» estaba integrada, además, por elementos que no hubiesen sido reconocidos como ortodoxos en siglos anteriores, en particular el ṣūfismo. El papel desempeñado por los turcos en todo esto pudo haber sido el de intensificar el movimiento, pero nunca el de crearlo: el Islam que profesaron les había sido enseñado por otros. Y fue un iraní, no un turco, el espíritu elevadísimo que fue Gazālī (m. en 1105) quien expuso la teoría de la nueva ortodoxia, en la que razón y sentimiento se equilibraban para dar como resultado una fe que estuviese alejada, tanto de los extravíos doctrinales como del agostamiento del espíritu.

La política ortodoxa y religiosa de la dinastía se concretaba en las construcciones, que además proclamaban el poderío de sus autores, y que llenaban el Imperio silŷuqí: grandes mezquitas, hospitales, caravaneras, etc. Fundaciones piadosas, ricamente dotadas, mantenían su existencia, asegurándoles una autonomía y una estabilidad que la dependencia directa de los presupuestos del Estado no hubiese podido asegurar del mismo modo, y sin que, para un Estado rico, resultase de ello un detrimento digno de consideración. Los ricos jefes militares, por convicción o por hacerse notar, creaban instituciones análogas en sus respectivos distritos. Pero las fundaciones más características eran los establecimientos, *janqāhs,* donde se acogía a *ṣūfis,* que establecían en ellos comunidades organizadas, con

reglas encaminadas a la constitución de «órdenes religiosas», y las *madrasas*. Ya hemos hecho alusión a estas escuelas oficiales destinadas a formar los cuadros ortodoxos de la sociedad y del régimen. Adquieren éstas ahora un desarrollo prodigioso, siendo el ejemplo más conocido la que ha pasado a la posteridad como la Niẓāmiyya de Bagdad, nombre derivado del de su fundador, el visir silŷuqí.

Evidentemente, el šī'ísmo perdió terreno con estas fundaciones, puesto que no disponía de nada que pudiera comparársele. No obstante, en el seno de la ortodoxia turca no había ningún espíritu de secta. Estamos en un momento en que en la sociedad islámica se libran violentos combates entre aš'aríes y antiaš'aríes (ver *supra*, capítulo 10), representados estos últimos en Bagdad, sobre todo, por los ḥanbalíes. Los aš'aríes se reclutaban principalmente entre los šāfi'íes, mientras que los turcos eran por lo general ḥanefíes. No obstante, los sultanes ḥanafíes dieron el poder durante treinta años a un visir šāfi'í-aš'ari, y, a la inversa, éste admitió en su Niẓāmiyya a profesores de todas las tendencias.

Puede causar sorpresa ver a sultanes, detentadores de un poder que se considera político, ocuparse de religión, dominio que se creía reservado al califa. En efecto, con frecuencia se ha querido comparar la división de atribuciones entre ellos con la que existía entre el Papa y el emperador en el Occidente cristiano. Nada menos cierto. Desde luego, el califa era, ante todo, un personaje de valor religioso, siendo lo normal que se ocupase de los asuntos de fe y de justicia pública con los que corría menos peligro de un enfrentamiento con la autoridad del sultán. Pero el sultán, en una sociedad en que no había una clara separación entre la ley civil y la ley religiosa, tenía derecho a ocuparse tanto de la una como de la otra, no teniendo por qué coincidir la forma en que lo hacía con la forma en que lo hacía el califa. La única diferencia consistía en que el califa era la única fuente teórica de legitimidad, al menos en opinión de los viejos musulmanes: un poder sultanal, aun cuando fuese absoluto, tenía necesidad, pues, de su investidura, incluso en el caso de que ésta no pudiese ser negada.

Desde otro punto de vista es preciso, también, disipar errores seculares. Debido a que los cruzados tuvieron que enfrentarse a los turcos y a que en Occidente se organizó toda una campaña de propaganda contra ellos, se ha llegado a sentar como una conclusión cierta la intolerancia específica del nuevo régimen. Esto es falso. Naturalmente, al haberse convertido el Islam en mayoritario en casi todas partes, los *ḏimmis* dejaron

de ocupar, por lo general, el lugar importante de que antes habían disfrutado. Pero, como ya vimos, la única persecución que hubo, y aun ésta anormal, fue la de Ḥākim en Egipto, ajena, por tanto, al Imperio turco y anterior a él. Lo que se ha hecho es confundir Asia Menor —donde los turcomanos causaron desórdenes e invadieron el país de forma evidentemente catastrófica para la Iglesia bizantina y, a veces, para los cristianos indígenas y los peregrinos extranjeros— con el resto del mundo silŷuqí. Frente a ello abundan los testimonios que dan fe de que los cristianos indígenas, una vez restablecido el orden, se felicitaban por el gobierno de los nuevos amos y de que nunca tuvieron la idea de pedir a Occidente que viniese en su rescate.

Las únicas muestras de intolerancia de que los silŷuqíes dieron prueba tuvieron lugar frente a los ismā'īlíes, que no sólo eran los más heterodoxos de los heterodoxos, sino también una fuente de disturbios. Ya habíamos visto que el período que corresponde a los grandes silŷuqíes es, para los ismā'īlíes, el de un cisma que aisló a los iraníes, que seguían siendo fieles a un Fāṭimí, Nizār, distinto a aquel que ocupaba efectivamente el poder y que era reconocido en Egipto. La secta iraní, en manos de un agitador con genio, Ḥasan al-Sabbāh, lejos de perder fuerza, se organizó como secta terrorista, y gracias a secretas inteligencias conquistó plazas fuertes y refugios inexpugnables, de los que el más importante fue, en las montañas al Sur del mar Caspio, el de Alamūt. La fidelidad que el gran maestre obtenía de sus hombres, entre otros medios por el uso de brebajes de *ḥašīš* (cáñamo indio = marihuana), les valió el sobrenombre de *ḥašīšyyūn,* que a causa de las muertes de que se hicieron culpables ha dado origen a la palabra europea «asesino» *(assassin)*. El primero de estos asesinatos importantes fue el del mismo Niẓām al-Mulk, el año 1092.

La decadencia de los silŷuqíes y los Estados sucesores en Oriente

La muerte de Niẓām al-Mulk, seguida pocos meses después por la de Malikšāh, abre un siglo de decadencia del régimen silŷuqí. A la subida al trono de Alp Arslan, a la de Malikšāh, las disputas entre miembros de la familia habían sido acalladas; pero no pudieron serlo durante el siguiente siglo, cuando Jurāsān, en manos de Sanŷar, hizo vida independiente, mientras que escapaban al poder de los silŷuqíes de Irán occidental y de Iraq, sus posesiones de Siria y Alta Mesopotamia y se dividían entre ellos mismos. En estas condiciones, el arbitraje

del califa se convertía en una baza que se disputaban entre ellos; en tiempo de los grandes sultanes hubo fricciones entre los intereses del Califato y del Sultanato, pero en conjunto la forzada coexistencia había sido satisfactoria. Ahora, el silŷuqí dueño de Iraq sacaba de ello el máximo beneficio posible: el califa no podía hacer otra cosa que soñar con una reemancipación. Dos califas encontraron la muerte por haberla intentado prematuramente, pero esta emancipación era una exigencia de las circunstancias, y a mediados del siglo XII se había prácticamente llevado a efecto, siendo Iraq una especie de pequeño Estado donde el califa era lo que en otros sitios eran los príncipes provinciales de fuentes diversas.

Las luchas mutuas entre los pretendientes les obligaban, por otro lado, a granjearse partidarios, multiplicando las distribuciones de *iqṭā's* y de gobiernos provinciales. A los primeros a los que era preciso hacer tales distribuciones era a los *atabegs,* de los hijos de los sultanes. Convertidos en grandes señores, la tentación de ponerse en el lugar de los menores, cuyo cuidado tenían encomendado, se hacía muy fuerte. Así fue como nacieron algunas dinastías regionales, entre las que la más ilustre fue la de los Zangíes de Mosul. Al mismo tiempo, las *iqṭā's* se hacían permanentes y, de hecho o de derecho, hereditarias, y, al dejar de ser revocables los gobernadores y de tener limitadas sus atribuciones, también fueron calificados con aquel nombre. Sólo así, como degradación de hecho y no como un sistema preconcebido, se puede hablar de una evolución «feudal» que, no obstante, debía ser interrumpida por la conquista mongol. Por último, algunos jefes de tribus, aprovechándose del desorden en las regiones poco ocupadas militarmente, tomaron el poder político, como en el caso, más importante, de los Salgures en Fars. En apariencia subsiste un Sultanato hasta finales del siglo XII, pero de hecho ya había desaparecido a mediados de ese siglo.

Ya hemos visto que el Califato se había aprovechado de ello. Durante cuarenta años, a caballo entre los siglos XII y XIII, el trono fue ocupado por una personalidad extraña, la única que, a decir verdad, se conoce ocupando esa plaza desde el siglo IX: al-Nāsir, quien fue realmente jefe de su gobierno. Hijo de una turca, trató de encontrar el camino para devolver al Califato, dentro de las circunstancias de su época, un relativo poderío. Tuvo un ejército y una diplomacia. Sobre todo, trató de reunir en torno al Califato a todas las «familias espirituales» del Islam, comprendidos los šī'íes duodecimanos, de los que hubiese querido hacer una especie de quinta escuela ortodoxa oficial; llegó, incluso, a obtener una cierta adhesión de los

«asesinos». Interesándose por el nombramiento de qāḍīs, predicadores, etc., trataba de hacerse reconocer como una autoridad en teología. Pero lo que atrajo a él a un mayor número de partidarios, así como de adversarios, fue su política en materia de *futuwwa.* Ya habíamos visto cómo ésta había adquirido un contenido ideológico, y como consecuencia de la decadencia del Sultanato se había convertido en una fuerza digna de consideración tanto en Bagdad como en otros lugares. La actitud de al-Nāṣir se cifró, al contrario de lo que habían hecho todos los gobernantes hasta entonces, en ganarse a la *futuwwa* de Bagdad, y, al mismo tiempo, reorganizarla, unificarla, disciplinarla, hacer que entrasen en ella los grandes, atraídos por privilegios deportivos, y después, incluso príncipes procedentes de todo el mundo musulmán, haciendo así de la *futuwwa* un factor de encuadramiento de toda la sociedad. La conquista mongol debía pronto interrumpir la experiencia en Bagdad; pero ya veremos las inesperadas consecuencias que tuvo en el Asia Menor turca.

En cuanto a Jurāsān, al que la longevidad de Sanŷar había asegurado en principio una existencia más tranquila, fue el primero que sucumbió, en parte como consecuencia de acontecimientos externos. Un pueblo de filiación mongol, los Jitay, venidos de los confines de China (de donde procede el nombre de Cathay con el que durante la Edad Media iba a ser conocida China), arrebató Māwarānnahr a los Qarajāníes; llamado en su socorro, Sanŷar fue derrotado. Por primera vez un considerable territorio musulmán caía en manos de infieles, quienes, por otro lado, contentándose con una obediencia entendida en términos muy amplios, no modificaron fundamentalmente sus estructuras. Entre los Jitay había cristianos nestorianos, y por eso corrió en los medios cristianos de Oriente la noticia de un desquite sobre el Islam, invadido por un rey-sacerdote de Asia Central; la noticia llegó a Europa, y así nació la figura de aquel «Preste Juan» quien, según los avatares de la historia, sería localizado por Occidente entre los mongoles y, más tarde, en Etiopía. Sanŷar había conservado Jurāsān, pero sus vasallos de Jwārizm se comportaban como príncipes independientes, mientras que los oguz, que vivían en sus fronteras, se hacían cada vez más insoportables. El año 1053 Sanŷar, en un esfuerzo para imponer el orden entre ellos, fue hecho prisionero; tres años más tarde moría sin haber podido recuperar su poder ni instalar en el trono a un auténtico heredero. Durante treinta años el país se vio abandonado a los estragos o a la explotación de los oguz, quienes en esta ocasión no parecen haber tenido una cabeza política; uno de ellos des-

truyó, también, la pequeña dinastía silŷuqí especial que había vivido, mal que bien, en Kirmām. Sin embargo, Jwārizm, con su cinturón de arena, seguía siendo un oasis de paz. Los agricultores y habitantes de las ciudades que todavía quedaban aspiraban a su protección. Algunos Jwārizmšāhs capacitados supieron aprovecharse de las circunstancias para reconstruir, a finales del siglo XII y en su beneficio, un Imperio casi análogo al de los Silŷuqíes (a cuyo último heredero combatieron y mataron) aun a pesar de que el califa al-Nāṣir, que quizá les había llamado en un primer momento a Irán, supo mantenerlos fuera de los países árabes a la espera de que los mongoles hiciesen desaparecer el peligro, reemplazándolo por el suyo propio. No obstante, la obligación en que se vieron los Jwārizmšāhs de reforzar su armazón militar en medio de los peligros que les acechaban, les llevó a reclutar entre los vecinos Qipchaqs, sin haber tenido tiempo para desbastarlos, aquel ejército «Jwārizmí» que, bajo las circunstancias a que luego nos referiremos, debía sembrar el terror a lo largo de todo el Oriente.

Todavía se produjeron otras transformaciones en los confines orientales de Irán. Una población guerrera, que hacía poco había sido ganada para el Islam, los guríes, derrocaron a los gaznauíes y destruyeron Gazna, que había reemplazado efímeramente a Fīrūzabād o Ŷam, sobre cuyo emplazamiento, largo tiempo desconocido, se ha descubierto recientemente un extraordinario minarete. A su vez, éstos serían reemplazados, en los alrededores del año 1200, por sus esclavos turcos, renovando la tradición de los primeros gaznauíes. Dinastías de mamelucos, análogas a las más conocidas que iban a gobernar en Egipto, se sucederían (a la espera de que hiciesen su aparición los afganos) y que, al ser la guerra su razón de ser, extenderían poco a poco a casi toda la India la dominación musulmana, iniciada en el Norte por los gaznauíes —sin que, sin embargo, la estructura de la sociedad indígena fuese transformada a imagen de los antiguos países musulmanes y sin que el mismo Islam lograse conquistar a la mayoría de los habitantes.

Siria y Egipto frente a las Cruzadas

Por último, y desde otro punto de vista, fue durante el período de la decadencia silŷuqí, y amparándose en ella, cuando los cruzados europeos se instalaron en Siria-Palestina (y, además de en el Eufrates, en la armenio-griega Edesa). Ya antes hemos visto a raíz de qué contrasentido se había producido esto, desde el punto de vista de Oriente; para los musulmanes, estos «francos» no eran más que una variante de los rūmís bizan-

tinos con los que se combatía, sin que ello fuese causa de excesivos males, desde hacía cuatro o cinco siglos. La Siria de finales del siglo XI estaba dividida política y religiosamente, habituada a las alianzas interconfesionales de los unos contra los otros, y no tenía ninguna tradición de guerra santa. De ahí la facilidad con que se establecieron los francos, facilidad que se vio acompañada de matanzas y emigraciones, pero también, y muy pronto, por la búsqueda, de parte de los pequeños príncipes emancipados a quienes la ayuda del sultán inquietaba más que confortaba, de un *modus vivendi:* la línea formada por las grandes ciudades situadas al borde del desierto siguió perteneciendo al Islam. En cuanto a los fāṭimíes, que habían celebrado los golpes recibidos por los epígonos de los silŷuqíes y que después habían tratado de defender contra los cruzados la parte de Palestina que les pertenecía, de grado o por fuerza pronto se acostumbraron a su vecindad, que, después de todo, tenía la ventaja de separarles de los turcos y era compatible con fructuosas relaciones mercantiles con Occidente.

No obstante, aun siendo todo lo limitado que se quiera el territorio franco y el número de inmigrantes francos, poco a poco se hizo patente que la ventana marítima ocupada por ellos tenía una gran importancia económica y que los recién llegados no se dejaban asimilar tan fácilmente como tantos otros predecesores por el medio local. El estado de guerra se declaraba una y otra vez y los francos no siempre se distinguían por su espíritu de tolerancia. De ese modo, poco a poco se fue despertando una mentalidad de resistencia, de guerra santa, o al menos defensiva, en medios cada vez más numerosos. Estos se veían afectados por la apatía o los compromisos que se hacían notar a su alrededor, y también por la división política (según se creía, alimentada por la división religiosa) que impedían toda acción concertada de envergadura contra los francos. Era evidente que no se podría nada contra ellos mientras estuviesen reducidos únicamente a la franja siria; era preciso interesar en la lucha, al menos, a la Alta Mesopotamia, almacén de recursos y de posibles combatientes turcos y kurdos. Poco a poco en Alepo, y con más lentitud en Damasco, el nuevo espíritu fue ganando la partida. Los que supieron aprovecharse de ello fueron Zengí, *atabeg* independiente de Mosul, y después su hijo y sucesor en Alepo, Nūr al-dīn. El primero, uniendo los recursos de Mosul y de Alepo, pudo reconquistar a los francos la provincia de Edesa; el segundo, soberano de hecho en Mosul y que había de unir bajo su mando toda la Siria musulmana, reduciría a los francos —después de haber rechazado a la Segunda Cruzada provocada por la caída de Edesa—

a la zona montañosa situada al Oeste del Jordán y del Orontes. Pero, más que estos resultados bastante limitados, Nūr al-dīn, sobre todo, encarnó el nuevo espíritu de guerra santa. El hosco ardor que le animaba y que insufló a los que le rodearon, fue lo que le caracterizó a ojos de sus contemporáneos y de la posteridad. Ese ardor, en su caso, se vio acompañado por la decisión de restablecer la unidad moral del Islam por medio de la intensificación del movimiento ortodoxo de las *madrasas*, etc., todavía débil en los territorios que, en relación con el de los silŷuqíes, eran demasiado marginales; fue ayudado en esta tarea, en medio de sirios que con frecuencia eran todavía šī'íes, por los turco-iraníes que le rodeaban. Nūr al-dīn proclamaba también que la condición previa para la victoria era la unidad política, es decir, y puesto que los otros príncipes eran apáticos, su sumisión o su expulsión: fue así como encontraron un punto de unión la convicción y la ambición, que se ha dicho a veces que era su único motivo. Pues bien, a partir de mediados del siglo XII el desorden interno de Egipto provocó la intervención de los francos de Jerusalén. Pero era imposible concebir el abandono de todas las riquezas de este país a los francos. Así, pues, Nūr al-dīn envió un fuerte ejército turco-kurdo que terminó por instalarse allí. Su general, el kurdo Šīrkūh, murió en el curso de estos acontecimientos, pero su lugar fue ocupado por Ṣalaḥ al-dīn —nuestro Saladino—, que fue nombrado visir del Fāṭimí. Dos años después (1171), y a pesar de las revueltas del ejército fāṭimí, secundadas por tentativas franco-bizantinas, consagraba su victoria con la supresión del Califato ismā'īlí. Egipto volvía a entrar en el seno de la familia sunní, a la cual es cierto que la gran mayoría de la población no había dejado nunca de pertenecer.

Aunque la personalidad, quizá más atractiva, de Saladino —quien se haría muy popular en Occidente a raíz de haberse enfrentado durante la Tercera Cruzada con Felipe Augusto y Ricardo Corazón de León— haya hecho que la de Nūr al-dīn quedase un tanto eclipsada para la posteridad, la política que siguieron fue, sin embargo, fundamentalmente la misma. Simplemente se habían invertido las posiciones geográficas y llegado más lejos los éxitos de Saladino. Este, después de la muerte de Nūr al-dīn (1174), y en nombre de la unidad necesaria para la *ŷihād*, despojó a los incapaces herederos de Nūr al-dīn; la familia ayyubí, de la que formaba parte, pronto extendería su autoridad sobre el extremo norte de Mesopotamia, una gran reserva de hombres; no obstante, el centro de poder estaba ahora situado al Sur, en Egipto. Es de ahí de donde partieron los ataques de Saladino contra los francos. Después de la batalla

de Hattīn (1187), reconquistó Jerusalén, ciudad que también era, en cierta medida, una ciudad santa para el Islam, no dejando a los francos más que algunas fortalezas costeras. La Tercera Cruzada consolidaría la situación de la costa franca —que contaba con una nueva capital, Acre—, pero no pudo reconquistar ni el interior del país ni Jerusalén.

Los ayyubíes, sin embargo, que reinaron en Egipto hasta 1249 y en Alepo hasta 1260, ensayaron, después de la muerte de Saladino (1193), una política de coexistencia pacífica. La Cruzada, aunque había sido contenida, les había mostrado la capacidad de reacción de Occidente, y la población no era insensible a los beneficios de unas relaciones mercantiles pacíficas. Si en ciertas ocasiones la paz se vio seriamente alterada, lo fue por iniciativas de Occidente, deseoso de reconquistar Jerusalén a partir de Egipto, que fue atacado (por Damietta) por la Quinta y luego por la Séptima Cruzadas (San Luis). Pero los deseos de paz del sultán al-Kāmil (acrecidos por sus dificultades políticas), que encontraron una mentalidad análoga en el emperador síclo-alemán Federico II, heredero de la corona de Jerusalén, llegaron tan lejos como para entregar a éste la Ciudad Santa cristiana, bajo reserva de su desmilitarización y de libertad de cultos: hay que decir que el escándalo fue de igual envergadura en uno y otro bando, y su efecto limitado en el tiempo como consecuencia de la intervención de los jwārizmíes, de que volveremos a hablar. Pero no por eso deja de subsistir el hecho como una manifestación extrema de una mentalidad que, más moderada, quizá hubiese terminado por triunfar, si no fuese porque pronto sería todo puesto en cuestión por la invasión mongólica.

Siria, y éste es un fenómeno que puede parecer paradójico, se vuelve a convertir ahora en el centro del mundo musulmán. La aparición de al-Nāṣir —por otro lado notablemente indiferente a la lucha contra las Cruzadas— no podía hacer desaparecer el hecho de que la conquista silŷuqí y sus consecuencias habían acentuado prácticamente la separación entre Irán y el mundo árabe, habían desplazado hacia Irán el centro de gravedad de las provincias orientales del Islam y hecho de Bagdad una ciudad alejada de los centros de ambos mundos. La intensificación de las relaciones mercantiles con Occidente, y también quizá la misma guerra santa, por las energías que atraía y por la organización que suponía, habían acrecentado el papel desempeñado por Siria. Políticamente, Egipto tenía la misma o mayor importancia que Siria, pero culturalmente no había conseguido una simbiosis entre los elementos turco-kurdos de tradición silŷuqí, inmigrantes, y los indígenas sometidos, lo que

pesaba sobre su desarrollo cultural. En el campo de las instituciones, la conquista de Egipto significó su dominio por un nuevo ejército y la introducción de formas políticas ortodoxas, ya experimentadas en Siria. Los soldados recibieron una parte del país en forma de *iqṭā's* libres, ateniéndose a las concepciones silŷuqíes; no obstante, se mantuvo la estructura centralizada de la organización egipcia —en manos del inevitable personal copto— y ni aún las *iqṭā's* llegaron a tener nunca en Egipto la importancia ni la independencia que tuvieron en otros sitios. La autonomía institucional que Egipto siempre había tenido y que había servido para reforzar al régimen fāṭimí, seguía subsistiendo a través del cambio de dominio y de orientación religiosa y debía sobrevivir, de hecho, hasta la conquista otomana (ver más adelante).

Asia Menor

El período silŷuqí, por último, vio nacer un nuevo Estado musulmán situado fuera de los tradicionales territorios del Islam y destinado a un gran porvenir: Turquía, en Asia Menor.

Los turcomanos, que a fines del siglo XI y al margen de la soberanía silŷuqí se habían establecido en la mitad asiática del Imperio bizantino, no tenían otra idea política que encontrar un territorio donde poder vivir en paz con sus costumbres propias y aprovechándose de los recursos proporcionados por los campesinos y por los habitantes de ciudades que todavía quedaban, así como, en las zonas fronterizas, del botín de guerra. Pero el armazón del Estado bizantino estaba destruido, incluso cuando su teórica soberanía no hubiese sido formalmente denunciada y aun cuando hubiese sido un partido bizantino quien abrió a los turcos, sin duda considerados como elementos asimilables, ciudades más avanzadas que aquellas a las que hubiesen llegado, caso de contar solo con sus propios medios: en un momento dado se pudo ver cómo algunos turcos, establecidos en las costas del mar Egeo, emprendían, con el apoyo de indígenas adaptados a la vida marítima, una actividad de corsarios que se iba a adelantar en más de dos siglos a la que se desarrollaría a partir de fines del siglo XIII. Sin embargo, la Primera Cruzada permitió al emperador Alejo Comnenos reconquistar las costas de Asia Menor, así como el sector occidental de ésta, rechazando a los turcos a las planicies interiores. Al mismo tiempo, los francos, al ocupar con los armenios la vertiente Sur del Taurus, aislaban a los turcos de los países árabes del Sur, mientras que el fraccionamiento político dificultaba sus relaciones con Mesopotamia: los turcos

se encontraban, pues, por decirlo de algún modo, proyectados más allá del mundo musulmán tradicional, en un país que no disponía de cuadros musulmanes, y condenados a descubrir por sí mismos las vías para su progresivo establecimiento. Quizá hubiesen sido asimilados por Bizancio, como lo fueron algunos turcos de Europa oriental, si éste realmente lo hubiese querido y podido hacer, pero no fue así. Poco a poco se constituyeron pequeños dominios de base turcomana en Armenia, en la Alta Mesopotamia (los artuqidas), y, sobre todo, a lo largo de las vías de comunicación del centro-norte de Anatolia, en torno a un personaje cuyo nombre, Danišmend (el Sabio), nos hace pensar que debió tener, en un principio, una autoridad semireligiosa; por otra parte, se habían refugiado en Asia Menor los descendientes de un primo de los silŷuqíes enemistado con ellos, Qutlumuš, y algunos «silŷuqíes de Rūm», los cuales, y aunque su fuerza en un primer momento no fuese más que turcomana, aparentemente tenían algunas nociones estatales más netas. La historia política de los tres primeros cuartos del siglo XII en Asia Menor se limita, en lo esencial, a la historia de la rivalidad entre silŷuqíes y danišmendíes, que terminaría con la victoria de los primeros. Ambos, junto con los bizantinos, habían rivalizado diplomáticamente para lograr ventajas los unos sobre los otros, y el año 1176 el emperador Manuel Comnenos, que disponía de una relativa fuerza, creyó que al fin podría reconquistar el territorio arrebatado a Bizancio: la aventura terminó con el desastre de Myriokefalon, que venía a probar, a un siglo de distancia, que la historia abierta en Mantzikert era irreversible e irrevocable. Paso a paso, los silŷuqíes habían logrado edificar un Estado en torno a su capital, Qonya. Ciertamente, en las fronteras a donde eran empujados los turcomanos, la autoridad sultanal era imprecisa; pero en las regiones centrales, con la ayuda de indígenas convertidos o no, de iraníes inmigrados y de turcos sedentarizados y más o menos iranizados, se había formado el armazón de un nuevo Estado en el que se combinaban ciertas tradiciones del pasado bizantino, las enseñanzas islámico-iraníes del gran Imperio silŷuqí e innovaciones originales. Las discusiones poco científicas que enfrentaron a los partidarios de la influencia iraní con los de la influencia bizantina en la génesis de estas instituciones, olvidando la originalidad creadora del mismo régimen, carecen de sentido frente a una realidad en la que los tres elementos, necesariamente, se tuvieron que mezclar; es preciso señalar, sin embargo, que la cabeza del Estado era musulmana, y su estructura inspirada, sobre todo, en ejemplos musulmanes.

Este irreversible carácter musulmán no quiere decir, sin em-

bargo, que en él no hayan figurado más que musulmanes, ni que los no musulmanes se encontrasen a disgusto en él: también en este caso es preciso disipar ciertos malentendidos, más o menos sinceros, sostenidos durante demasiado tiempo. Como ya dijimos, la invasión turca fue muy dura y, a veces, catastrófica; pero, una vez estabilizado el régimen, e incluso aunque esporádicamente recomenzase la guerra en pequeña escala en las fronteras, la condición de los cristianos indígenas —griegos al Oeste, armenios y a veces sirios monofisitas al Este— pasó a ser la misma que había sido en los viejos Estados musulmanes; incluso a menudo, de hecho y de derecho, mejor dado el peso que tenía su persistente preponderancia numérica. El Estado silŷuqí nos presenta, pues, una simbiosis de elementos muy diversos, donde no parece que hubiese auténticos descontentos, gentes que, por ejemplo, añorasen la dominación bizantina que, tanto fiscal como religiosamente, no había dejado más que buenos recuerdos. Las obras redactadas en los medios dirigentes iranizados no conceden, en esta mezcla, ningún lugar particularmente honorable a los turcos. No obstante, los turcos, incluidos entre ellos los turcomanos, son el elemento común a todas las regiones, el elemento característico, si así se quiere, y no es casualidad que los viajeros occidentales, a partir de la Tercera Cruzada (el ejército alemán había atravesado el país), denominasen al país, al contrario de lo que hicieron con todos los restantes Estados que tenían soberanos turcos, «Turquía».

De lo que no hay duda es de que, en la primera mitad del siglo XIII, Asia Menor, y por un período demasiado breve de tiempo, conoce uno de los pocos momentos florecientes de su historia. Gracias al orden restablecido y a las riquezas del suelo y del subsuelo —gracias también a que el país, en lugar de ser una dependencia o un campo de batalla de otros Imperios, vivía para sí mismo—, la economía sin duda presentaba un aspecto floreciente. Las ciudades renacían y se adornaban con monumentos que, a pesar de su parentesco iraní, tenían un sello característico, una distinción, que eran prueba de la categoría de su civilización. La cultura musulmana, sobre todo iraní, penetra en el país y comienza a producir obras propias. El desmoronamiento del Imperio bizantino a raíz de la Cuarta Cruzada (1204) había liberado al Estado silŷuqí de toda inquietud por el Oeste y le había permitido adquirir, con Antalya y toda la costa meridional, entre Cilicia y Rodas, por un lado, y Sinope y Samsun por otro, las salidas al mar que le faltaban. El Estado intervino en los asuntos políticos de los confines entre Irán y el mundo árabe, de Armenia a Siria. Kaïqobad (1221-1237) ha dejado recuerdo de haber sido uno de los más

grandes y poderosos soberanos de su tiempo, aquel a que siempre se hará mención en el futuro.

No obstante, en el Estado silŷuqí se pueden señalar ciertas debilidades. La principal fue la creciente separación entre la aristocracia urbana, a la que su cultura había en cierta medida «desturquizado», y el elemento turcomano, que estaba bastante defraudado y se mantenía socialmente autónomo. El mal, soportable hasta los comienzos del siglo XIII, se agravó a causa de los acontecimientos que entonces tuvieron lugar en Oriente.

El año 1217 los mongoles de Tshinghiz-Jān (Gengis-Jan) habían ya destruido el poderío jwārizmí en Asia Central, y pronto abordarían la altiplanicie iraní. Sin embargo, un hijo del último Jwārizmšāh, Ŷalāl al-dīn Manguberti, reunió el ejército «jwārizmí» de que habíamos hablado anteriormente y, como un *condottiere* genial y terrible, a la búsqueda de un país donde restablecer una potencia al abrigo de los mongoles, sembró el terror desde la India hasta el Asia Menor y Georgia, y llevó a cabo conquistas que la descomposición política de Irán hacía posibles pero que el avance mongol condenaba siempre a ser efímeras. El año 1231 atacó Asia Menor; pero Kaīqobād obtuvo la alianza del ayyubi al-Kāmil y le inflingió la primera derrota de su historia; poco más tarde, el hombre que había hecho temblar a todo el Oriente durante quince años moría asesinado, en circunstancias oscuras, por un pastor kurdo. Sólo subsistía el ejército jwārizmí, y, para que no se enrolase en servicio de otros, Kaīqobād lo estableció en Asia Menor, con la idea de utilizarlo en caso de amenaza de los mongoles; su sucesor, sin embargo, debía encontrar su presencia insoportable y los expulsó de allí. Los jwārizmíes pasaron entonces al servicio del ayyubí al-Ṣaliḥ Ayyub, donde nos volveremos a encontrar con ellos. Al mismo tiempo, todas estas complicaciones habían alejado de Oriente tanto a ciudadanos iraníes como turcomanos, que afluían hacia Asia Menor, un remanso de paz. Ello era causa de malestar para los turcomanos —hecho que no conocemos en todos sus detalles, pero que no ofrece dudas de su existencia— y que se tradujo, por ejemplo, en la revuelta de un predicador religioso popular, Bābā Ishāq, con la que no se acabó más que con la ayuda de mercenarios francos y cuyo nombre tendremos que volver a citar como origen indirecto de diversos movimientos político-religiosos posteriores. El Estado silŷuqí no era, pues, totalmente firme cuando, a su vez, el año 1234 fue atacado por los mongoles.

No podemos hacer ahora la historia de los orígenes del Imperio mongol. Un pueblo que hasta entonces apenas había dado que hablar, unificado y disciplinado tras Tshinghiz-Jān,

en unos años aplastaba a los jwārizmšāhs, hundía a Irán, alcanzaba el Cáucaso y Georgia, atravesaba Rusia y Polonia, y por un breve período de tiempo llegaría hasta Alemania y Hungría. La excelencia de su organización, la rapidez de sus movimientos, la extensión de su red de espionaje, muchas pudieron ser las causas de sus victorias, pero la principal, después de aquéllas, fue el terror que sembraba la simple aparición de los invencibles bárbaros, autores de las mayores matanzas, de las más terribles destrucciones que la memoria humana haya registrado. En el caso de los musulmanes, el desastre se agravaba por el hecho de haberse establecido en las más gloriosas tierras del Islam un dominio de infieles. En 1234 bastaron unas cuantas horas, en la batalla de Köseh-Dahg, para poner término definitivamente a la independencia de los silŷuqíes de Rūm (Asia Menor). En 1256 los asesinos, que durante un siglo y medio habían desafiado a todo el Islam, eran borrados del ámbito de la humanidad; y en 1258 Bagdad sucumbía en un baño de sangre y el último representante del cinco veces centenario Califato 'abbāsí era estrangulado por orden del vencedor, Hulagu. Después comenzó la conquista de la Alta Mesopotamia y de Siria. Parte de los príncipes resistieron, otros se arrojaron a los pies del vencedor y tomaron parte en el aniquilamiento de sus correligionarios. Los armenios, los francos de Antioquía, que habían creído encontrar en los mongoles unos aliados decisivos contra el Islam, se habían sometido como vasallos de antemano y participaron en el sitio de Alepo y en la ocupación de Damasco. Imprudentemente, debido a que entre los mongoles había cristianos (nestorianos) eran bien acogidos por ciertos cristianos indígenas. Se podía tener la impresión de que había llegado la hora de la catástrofe final, total, para el Islam.

Egipto, sin embargo, quedaba al abrigo como albergue y esperanza para los refugiados de todas las categorías. Pero ya no era el Egipto de los grandes Ayyubíes. El último, al-Ṣaliḥ, había cifrado su fuerza en los jwārizmíes, y más tarde en una masiva adquisición de esclavos turcos *(mamlūks)*. Había, gracias a los primeros, aplastado a sus parientes y rivales sirios y reconquistado Jerusalén, y gracias a los segundos, vencido y capturado a San Luis. Pero una vez muerto, los mamlūks (mamelucos) tomaron el poder directamente. Ahora más que nunca todo se subordinó al ejército, a un ejército con un leve baño de cultura y por el momento absorbido por la guerra, la guerra santa, la guerra de salvación contra los mongoles. El Imperio mongol comenzaba a sufrir los efectos de su tamaño desmesurado, de la disminución de los efectivos disponibles en cada sitio concreto, de la mezcla de los vencedores con los súbditos

enrolados en sus filas. A fines del año 1260, un ejército mameluco aniquiló en 'Ayn-Ŷālūt, en Palestina, a un ejército mongol. En términos militares, la batalla no había sido más que un enfrentamiento de menor importancia; pero moralmente el efecto fue inmenso. Siria fue reconquistada y la frontera definitiva entre el mundo «mongol» y el mundo arabo-mameluco se fijó sobre el cauce medio del Eufrates.

El Occidente —almorávides y almohades

Los acontecimientos que acabamos de resumir con respecto a Oriente tienen, en cierta medida, un correspondiente en Occidente. El Occidente musulmán políticamente dividido y religiosamente debilitado del siglo XI, va a ser casi en su totalidad reunificado por una potencia de origen si no extranjero al menos sí fronterizo: los almorávides. Se denomiba así (al-Murābiṭūn), como ya vimos, a una especie de monjes-soldados que se habían establecido a lo largo de ciertas fronteras y, en este caso, desde Mauritania hasta el Senegal y el Níger, reclutados entre los bereberes nómadas sanhāŷa. Islamizados recientemente, pero profesando un Islam tosco y a la vez superficial y rigorista, sentían una aversión natural por la civilización «depravada» de los Estados del Magrib. Un propagandista mālikí, Ibn Yāsīn, organizó entre ellos una comunidad que pronto crecería con adeptos entregados simultáneamente a una piedad legalista e intransigente y a una «guerra santa» contra los malos musulmanes. El partido de los doctores mālikíes en el Magrib vio en ellos el instrumento de una posible reconstrucción del Islam tal y como ellos lo concebían. Un jefe organizador, Ibn Tāšfīn, fue el conquistador y fundador de la dinastía que iba a agrupar bajo su égida a la casi totalidad (dejando al margen a Ifriqiya) del Occidente musulmán. En efecto, no sólo fueron conquistados en el tercer cuarto del siglo XI todo Marruecos (donde se fundó Marrakech) y el Magrib central, sino que pronto los almorávides pasarían a España. Los «reyes de Taifas» (ver capítulo 11), que habían adquirido la costumbre de una cierta simbiosis con la España cristiana, eran incapaces de oponerse al espíritu de «reconquista» que se desarrollaba en el Norte de la Península con la ayuda de caballeros franceses de la misma filiación que aquellos que pronto iban a emprender la Cruzada oriental. Ciertamente, los refinados «andalusíes» se sentían poco atraídos por los rudos almorávides; pero cuando Toledo sucumbió, no pudieron evitar el tener que recurrir a Ibn Tāšfīn. La batalla de Zalaca (1086) salvó a la España

musulmana. No se derivó de ella una inmediata anexión al Imperio almorávide y de hecho siguieron subsistiendo diversos principados, entre ellos, en Valencia, el extraño y típico de Rodrigo Díaz, llamado el Cid (en árabe, *sayyidī/sidi,* mi señor), señor cristiano que, en realidad, gobernaba en medio de la confianza de todos un principado biconfesional muy distinto del creado por una leyenda elaborada en una atmósfera transformada. Pero a comienzos del siglo XII toda la parte musulmana de la Península reconocía a los almorávides. Con ellos se instalaba en España un espíritu de intolerancia hacia los no musulmanes, sospechosos —a diferencia de Oriente— de complicidad con el enemigo exterior y que no por ello dejaba de ser contrario a la tradición de cuatro siglos de coexistencia; se instaló, incluso, una especie de dictadura mezquina de juristas que era desfavorable para la verdadera vida religiosa y que no llegó ni a impedir a los dirigentes —de temperamento rudo y tosco— sufrir el contagio de las «depravaciones» morales que habían venido a combatir.

Las rivalidades entre grupos bereberes hicieron que Marruecos fuese particularmente sensible a estos defectos del régimen. Entre los habitantes de las montañas del Atlas nació el movimiento de los almohades *(al-Muwaḥḥidūn,* confesores del Uno), cuyo protagonista religioso fue el «Mahdī» Ibn Tumert y, tras él, el organizador político y discípulo suyo 'Abd al-Mu'min. No es posible hacer aquí el relato ni de las etapas de una lenta conquista ni de la evolución de un régimen que le condujo de una especie de austera república tribal jerarquizada a una monarquía similar a muchas otras. Territorialmente, los almohades, a finales del siglo XII, habían completado la obra de los almorávides: en España, el renacer del peligro cristiano había hecho reproducirse en su beneficio la historia de la anterior llamada a los almorávides; en el Magrib, interviniendo en el principado de los Banū Hammād y en el de los Ziríes —debilitados por los hilalíes, por los ataques de los Banū Gāniyya, almorávides de las Baleares, y por la conquista de plazas costeras por los normandos de Sicilia— los almohades llevaron a cabo la primera y única unión política que registre su historia. En términos religiosos apenas fueron más tolerantes que los almorávides hacia los no musulmanes, siendo ésta la época en que muchos judíos, como el gran doctor Maimonides, emigraron a Oriente; pero, en el seno del Islam, su sentido más profundo de la vida religiosa auténtica les llevó, sin quitar a los mālikíes la dirección del Derecho positivo, a admitir una libertad de investigación intelectual, de que dan prueba los grandes nombres del pensamiento «andalusí», así como a de-

jar que se desarrollase en las masas populares —paralelamente a lo que ocurría en Oriente aunque con una fisonomía original indudable— una especie de sūfismo, un «culto a los santos», que ha caracterizado desde entonces al Islam «berebere». En el terreno del arte el período almohade es quizá, en Occidente, el período más grande de su historia. Contemporáneo del período en que Europa, despertando, toma de la civilización musulmana todo lo que puede —lo que por supuesto hace con una particular facilidad en España, a la vez próxima y entremezclada— confesional y lingüísticamente es fundamentalmente bajo la forma que entonces presenta cómo Europa conocerá esta civilización, lo que otorga al período almohade desde nuestro punto de vista, un particular interés.

Sin embargo, el Imperio almohade no será más duradero que el Imperio almorávide o que el Imperio silŷuqí y en este caso la vecindad de una cristiandad en expansión hará su decadencia especialmente grave. En el Magrib, los hilalíes, por un momento neutralizados y dispersados, habían reemprendido sus fechorías; las tendencias separatistas no podían haber desaparecido, y en la segunda mitad del siglo XIII el Magrib volverá a ser dividido en las tres regiones que, con mayor o menor claridad, han tratado siempre de renacer en el curso de su historia: Marruecos pertenecía a los Meriníes, el centro-oeste a los 'Abdalwidíes de Tremecén, y el Este (comprendida la actual Argelia oriental) a los Ḥafsíes. En cuanto a España, después de la batalla de las Navas de Tolosa la reconquista cristiana había recomenzado de forma irreversible. Los numerosos musulmanes que permanecían en los territorios reconquistados serían convenientemente tratados durante dos siglos, y, bajo el nombre de *mudéjares,* mantendrían parcialmente sus costumbres y su civilización al tiempo que jugarían un papel fecundo en torno a sus dueños o vecinos cristianos. Pero ya sólo quedaba independiente el reino zirí (homónimo, pero sin un origen común, de la dinastía de Ifriqiya) de Granada. El alto grado de refinamiento en la civilización que todavía se mantenía allí y del que da testimonio la Alhambra de la capital, no bastaba para ocultar el hecho de que, a partir del siglo XIII, la mayor parte de los musulmanes se sentían ocupando una posición extrema, casi exterior al Islam, y condenada en un plazo más o menos breve. Todos los que podían emigraban al Magrib, o, mejor, a Siria o al Egipto de los ayyubíes, lo que venía a ser una repetición de la diáspora siciliana. Frente a las Cruzadas, el pensamiento musulmán de Oriente volvía a adquirir conciencia con la presencia de los emigrantes de la existencia de

un Occidente musulmán; pero eso no podía impedir que el papel, durante un cierto momento importante, casi autónomo, que este Occidente había desempeñado, nunca se volviese a repetir, y que, a pesar de los mongoles, el centro vivo del Islam árabe fuese, a partir de entonces, el Estado ayyubí, más tarde mameluco.

La cultura

Durante el período del que acabamos de hacer la historia general, hemos asistido a importantes cambios en el dominio de la cultura, cambios que ha podido acentuar, en ciertos casos, la intervención de pueblos hasta entonces ajenos a la civilización islámica. Habíamos visto, sin embargo, que esta intervención fue en buena parte debida a una evolución interna de los medios tradicionales, y que fue esta evolución la que, en cierta medida, ha condicionado las modalidades de la intervención. Por añadidura, no se puede valorar abusivamente el cambio. A veces se presenta a la civilización musulmana como deteniéndose prácticamente con el siglo XI para anquilosarse y pronto declinar irremediablemente hasta los tiempos modernos. Hay en ello, según creo, un error de óptica. En primer lugar, no se pueden quemar etapas y ver simplemente decadencia en un período que ha visto nacer a algunos de los más altos espíritus de la civilización musulmana y realizar algunas de sus más bellas obras de arte. No hay razón para negar que ciertos sectores de la actividad cultural declinaron entonces, pero en conjunto parece más exacto decir que, como en el caso de tantas otras civilizaciones, a medida que se produce la evolución, los medios de expresión de una sociedad se modifican. Ciertamente la atmósfera política era, en general, desfavorable para la reflexión filosófica intelectualista, pero la evolución espontánea de los espíritus orientaba la filosofía hacia el pensamiento místico que, éste sí, era floreciente. Cierto que la ciencia no se renueva, pero las enciclopedias son una prueba de que el interés hacia ella subsiste. Y este estancamiento, en el fondo, es común a todas las culturas que al cabo de un cierto tiempo no han sabido descubrir un principio fundamental de renovación, lo que sólo haría Europa occidental a partir del siglo XVI: además, si bien el Islam fue incapaz de hacer este descubrimiento, no menos lo fueron Bizancio o el Extremo Oriente; y si en Occidente la impresión de estancamiento es menor, lo es porque éste ha-

bía despertado más tarde. No se puede, pues, acusar al Islam de una especie de responsabilidad específica.

La actividad filosófico-científica intelectualista había encontrado, como dijimos, su último refugio, así como el momento de uno de sus más vivos estallidos, en España, en vísperas de su reintegración al Occidente cristiano. Es allí donde Ibn Tufayl expone, por ejemplo, en su novela filosófica Ḥayy wa Yaqẓān (lit. «El vivo y el vigilante» conocida en España por el título de «*El filósofo autodidacta*») una especie de religión natural; allí es, sobre todo, donde Ibn Baŷŷa y, todavía más importante, Ibn Rošd (Averroes) dan a la luz los más avanzados desarrollos de una filosofía autónoma de tradición aristotélica que iba, después de ellos, a extenderse por el Occidente cristiano. Astrónomos, médicos, botánicos (Ibn Baitar), agronomistas (Ibn al-Awwām), viajeros (Ibn Ŷubair) hacen aportación a nuestros conocimientos de obras que, en muchos casos, servirían además de inspiración de émulos cristianos. Vivifican, también, el pensamiento judío local, del que Maimónides, ya citado, es el más grande y último de los filósofos según la tradición del judaísmo mediterráneo e intelectualista. Si en el Magrib la vida era menos intensa, sin embargo existe, siendo allí más jurídica. El Islam floreció además, incluso entre aquellos que ahora estaban bajo dominio extranjero: para Roger II de Sicilia, a mediados del siglo XII, Idrīsī compone una de las más famosas obras de la geografía medieval. Todo esto no excluye la literatura de fantasía, que es ilustrada, por ejemplo, en España, por el poeta vagabundo Ibn Guzmán bajo la forma popular de las *muwaššaḥas,* contemporáneas de los poemas de nuestros trovadores.

En Oriente, donde la producción cultural sigue siendo masiva cuantitativamente, la filosofía, después de Gazālī (ver *supra,* capítulo 10) no vuelve a tener ningún representante propio; pero el pensamiento místico sería presentado en Irán, y además en persa, por una serie de hombres como Farīd al-dīn 'Attār y Suhrawardī Maqtūl (el asesinado) iluminista al que debían hacer morir teólogos de Alepo (Siria), mientras que en los mismos países árabes, y en lengua árabe, lo sería por el español inmigrado Ibn al-Arabī y el egipcio Ibn al-Farīd. Fue igualmente en persa como la poesía dio a conocer sus obras más bellas: el matemático y poeta 'Umar Jayyām es universalmente conocido en nuestros días por sus cuartetos, de un pesimismo ateo pero delicado, y Niẓāmī fue el autor de vastos poemas de una exquisita sensibilidad y de un estilo muy noble. El árabe, que ya no era comprendido en Irán más que por los letrados, sigue siendo cultivado por los especialistas de las

ciencias religiosas, incluida la filología, como, en Asia Central, Zamajšārī. En los países árabes se producen algunas obras de investigación estilística, como las «Sesiones» de Ḥarīrī y las obras de 'Imād al-dīn al-Isfāhānī (ver a continuación), y los poemas místicos citados poco antes; pero es sobre todo la historiografía la que ahora sobresale (aun cuando haya igualmente una historiografía persa): Usāma b. Munqiḏ esbozó los cautivadores recuerdos de su vida de pequeño señor en la vecindad de los francos, Ibn al-Qalānisī una viva historia de Damasco, 'Imād al-dīn al-Isfāhānī una crónica florida, pero preciosa, del reino de Saladino, Ibn al-Qifṭī e Ibn Abī Usaybi'a, recopilaciones de vidas de sabios y médicos, sin las que nuestros conocimientos sobre la historia intelectual del Islam no serían más de la mitad de lo que ahora son, Ibn Wāṣil una historia de los ayyubíes demasiado poco conocida, etc. Pero sin duda el más grande historiador árabe de este período, uno de los dos o tres más grandes de todo el Islam, fue Ibn al-Aṯīr, cuyo *Kāmil* (La Summa) sorprende por la extraordinaria extensión y valor de su información sobre todas las partes del mundo musulmán, así como por la claridad y la inteligencia de la exposición, que se lee siempre con facilidad. A su lado, ¿dónde colocar a Ibn al-Mammātī, al que debemos un notabilísimo cuadro de las instituciones egipcias, 'Abd al-Laṭīf médico, filósofo y memorialista, Yāqūt, liberto de origen griego autor de unos magníficos diccionarios detallados, uno sobre los letrados del Islam, otro histórico-geográfico de todas las localidades existentes o literariamente atestiguadas del Islam? Todo esto y muchas cosas más sirven de prueba de una vitalidad cuyos pasos dejamos de seguir, de momento, con la llegada de los mongoles, pero que, sin embargo, se continuará con ellos sin que haya una ruptura similar a la que hubo en la vida social y política. Incluso el turco, con los poemas de Ahmed Yesevi en Asia Central, accede a la categoría de lengua literaria con temas, es cierto, muy influidos por la mística iraní.

La floración artística no fue inferior a la de las letras. En Occidente, la robustez y la gracia unidas, caracterizan a la arquitectura almohade, tanto en el caso, por ejemplo, de la mezquita Kutubyya de Marrakech como en el del Alcázar y la torre de la Giralda de Sevilla. En Oriente, la época de los silŷuqíes —que encuentran más fácil enaltecerse por medio del arte que por medio de obras literarias que comprenden mal— es un momento de gran producción cuyos monumentos empiezan a llegarnos mejor conservados que los de épocas anteriores; y zengíes, ayyubides, etc., no les van a la zaga en esta política ligada a una actitud religiosa. Es difícil distinguir

exactamente las aportaciones turcas y las innovaciones, de la parte atribuible a la tradición iraní en un arte que, en todo caso, recibe de los nuevos señores un notable impulso. Un nuevo campo se abre, con la organización del régimen silŷuqí en Asia Menor. En el terreno religioso se ha dedicado un especial interés al estudio de la espléndida mezquita de Ispahan, dotada de cuatro *īwāns* (vestíbulos) monumentales a los lados del patio, de un quiosco interior reservado al sultán, de un esbelto minarete circular —de un tipo que iba luego a extenderse por todo el Oriente— con un balcón calado para la llamada del almuedano. Se extiende también la moda de los mausoleos circulares, hasta entonces propios del Asia Central, tales como el de Sanŷar en Merw y otros que se pueden encontrar incluso en Anatolia. Un nuevo tipo de construcción, la *madrasa,* con sus aulas y alojamientos, poco a poco se combina con la tumba de su fundador. En los países donde se construye con ladrillo, en Irán y sus alrededores, el constructor jugaba con la disposición de los ladrillos para la ornamentación exterior, mientras que en el interior subsistían todos los refinamientos de la decoración policromada o esculpida. La unión de las cúpulas circulares con los muros cuadrados de las estancias, la decoración de los arcos de las portadas, dieron origen a unos nichos escalonados, los *mukarnas,* cuya moda llegará hasta el Magrib. La epigrafía monumental se aproxima un poco a la escritura corriente, si bien se seguían utilizando letras entrelazadas que dificultaban su lectura. Asia Menor, donde se construía con mayor facilidad en piedra, se cubre de mezquitas, madrasas, mausoleos, caravaneras, interfiriendo la tradición armenia de decoración a base de molduras redondas, con las influencias venidas del Este. Es posible que la frecuencia anormal de representaciones animales, también humanas, deban ser puestas a cuenta de las tradiciones turcas.

La arquitectura militar es menos conocida, pero también importante en países que se cubren de fortalezas completando las de épocas anteriores. Se conoce bien en Siria la ciudadela ayyubí de Alepo y en Egipto la de El Cairo, pero se han estudiado mal las influencias mutuas que pudo haber entre la arquitectura de los cruzados y la de los musulmanes, a veces combinadas en los castillos que cambiaron de manos.

Las artes llamadas menores estaban también en pleno progreso. Se conocen mal los orígenes de la miniatura musulmana, pero en esta época es cuando nace (o renace) en Irán y en Mesopotamia. Y todo el mundo conoce las maravillas de la

industria del cobre —practicada sobre todo en Mosul— con ejemplos tales como lo que debería convertirse en la Sainte-Chapelle de París, en el «Baptisterio de San Luis», adornado de escenas grabadas tomadas de la vida real.

Los turcomanos no siempre fueron vecinos fáciles. Pero ya vemos hasta qué punto sería injusto dar un carácter destructivo al conjunto del período «turco», rico, por el contrario, en múltiples y diversas creaciones.

14. De los mongoles a los otomanos

Los dos o tres últimos siglos de la «Edad Media» —expresión que poco significa en cuanto al Oriente se refiere— se ven marcados al principio por la invasión mongol. Aunque en la Historia no haya nunca una ruptura brusca entre dos épocas consecutivas, en el caso que nos ocupa el cambio ha sido más o menos neto según los países y los aspectos de la vida humana. No cabe duda de que fue fuerte, brusco, mucho más de lo que lo había sido cuando la conquista turca. Toda la estructura del Próximo y del Medio Oriente fue trastornada, tanto en las regiones que resistieron al invasor como en los que fueron sometidos por él. Pero no todo se debe de inmediato a los efectos de esta conquista. Otros hechos exteriores intervinieron todavía para hacer más duradero el giro en la historia musulmana: en primer lugar el crecimiento de la Europa Occidental y el declive y la muerte del Imperio bizantino, que iba a ser reemplazado por el Imperio otomano; ya antes de haber culminado la formación de este último, los Grandes Descubrimientos habían consagrado la ruina del sistema económico sobre el que había vivido la Edad Media mediterránea e iniciado la decadencia de su civilización.

Ya vimos con qué facilidad el mundo musulmán se había ofrecido como presa a los mongoles. Y es que, a diferencia de los turcos, a medias islamizados, a medias conocidos, antes de haber establecido su poderío, los mongoles eran unos desconocidos, unos bárbaros absolutos a los ojos tanto de los musulmanes como de los cristianos de Oriente. Ciertamente entre estos últimos, algunos se hicieron sus servidores, sus introductores, y algunos historiadores modernos, con una nostalgia fuera de lugar, reprocharon a Europa el no haber sabido aprovecharse de la oportunidad que entonces se le ofrecía de aplastar al Islam, olvidando que las matanzas de cristianos en Europa oriental por los mongoles no fueron, en absoluto, menores a las matanzas de musulmanes en Asia. Al margen de los Estados mongoles, los musulmanes no perdonaron a quienes, vecinos o súbditos, se hicieron cómplices del pueblo por cuya causa el Islam, y con él su civilización, estuvieron a punto de ser aniquilados: la semi-coexistencia establecida con los francos de Siria fue reemplazada por una decidida voluntad de arrojarlos al mar; sus aliados armenios de Cilicia, que no conta-

ban con un posible refugio, fueron poco a poco exterminados, y los cristianos indígenas, tenidos por sospechosos, fueron a partir de entonces, rebajados, así como, y por otras razones, los judíos. Lo cierto es que el endurecimiento confesional que entonces se produce es común a todas las naciones, no teniendo nada que reprochar al Islam la Europa de la Inquisición; el engrandecimiento de Europa, después del debilitamiento mongol, perpetuará en Oriente la desconfianza hacia los correligionarios de los italianos, catalanes, provenzales, desde entonces dueños del Mediterráneo. Pero ya veremos cómo el régimen mongol, a su manera, provocará el declive de las comunidades no musulmanas. A fines de la Edad Media, y dejando naturalmente aparte los territorios europeos del Imperio otomano, las religiones no musulmanas habían desaparecido o, por lo menos, ya no jugaban más que un mínimo papel.

La frontera entre los mongoles y los mamelucos se estableció definitivamente entre Siria y Mesopotamia, quedando Asia Menor, en ciertos momentos, como zona de influencia mongol; la frontera mameluca poco a poco será desplazada hacia el Nordeste, pero sin modificar sustancialmente la nueva división del mundo. Irán, con los territorios sobre los que extendía su influencia, y el Estado sirio-egipcio formaron a partir de entonces dos entidades absolutamente distintas, no siendo ya la Mesopotamia árabe, sometida a los mongoles de Irán, más que una extensión de tierra arruinada. Así terminaba la evolución comenzada mucho tiempo atrás, que polarizó al mundo musulmán oriental en torno, por un lado, de las metrópolis del noroeste iraní, y, por otro, de Siria y más tarde de El Cairo.

Los mamelucos (Mamluk)

Puede parecer paradójico que fuese Egipto, gobernado por semi-bárbaros importados por los mercaderes de esclavos del mar Negro, el refugio para los países árabes, en aquella época de sus esperanzas, y el centro de la civilización. Los mamelucos imponen la dictadura de su ejército que explota con dureza a la población indígena y que no siempre mantiene la unidad en su seno; sin embargo, se diga lo que se diga, esta dominación difiere de una dominación colonial en que los mamelucos definitivamente instalados en Egipto, no teniendo tras ellos una metrópoli gastan en el lugar los beneficios obtenidos. No se puede por menos que constatar que su régimen conservó en Egipto, y por momentos en Siria, una unidad, una firmeza, una relativa regularidad en la administración, que muchos Esta-

dos vecinos podían envidiar. Testimonios de ello se pueden encontrar en esas monumentales memorias de cancillería, tal como la de Qalqašandi, que dan una imagen tan amplia y precisa de un régimen. El ejército vivía de sus *iqṭa's,* pero éstas no eran más que simples asignaciones fiscales, sin abandono del control gubernamental; duro para con los demás, también lo es, al menos en un principio, para consigo mismo. Templado en la lucha contra el peligro mongol, no tolera más a sus puertas a ninguno de los cristianos que los ayyubíes habían dejado subsistir allí: los francos desde el siglo XIII, los armenios de Cilicia en el XIV, serían eliminados y sólo subsistirá hasta el siglo XVI, protegido por el mar, Chipre. La unión entre la aristocracia militar extranjera y la población civil autóctona era asegurada por los «sabios», en beneficio de los cuales se multiplicaron los *waqfs;* sólo poco a poco se verá cómo éstos, al inmovilizar las formas de la economía, podían ser un elemento de decadencia.

Si el régimen pudo mantenerse cerca de tres siglos, en gran parte fue debido a los recursos que le procuraba el comercio internacional. La tensión política entre la cristiandad y el Islam, como sabemos, no entorpeció en absoluto el desarrollo del comercio italiano, provenzal, catalán, y si bien una gran parte del beneficio era percibido por éstos, los egipcios, que conservaban el monopolio de las relaciones marítimas con el Este, durante mucho tiempo retuvieron un apreciable beneficio; la competencia con el Oriente latino fue eliminada, y la de las rutas del Norte bajo control desaparecería durante los años 1330-1340 como consecuencia de la desmembración del Imperio de los iljanes y del de la Horda de Oro. El grupo de mercaderes llamados kārimīs, en particular, hizo su fortuna y la de las aduanas, y dio a los zocos de El Cairo una prosperidad que todavía se mantiene en las memorias. No fue culpa de los mamelucos si, a pesar de todo, la situación empezaba a deteriorarse, si, al agotarse los yacimientos de oro de Nubia y al ser drenados los del Sudán occidental, a través del Magrib por los europeos, Egipto no conoce más que una moneda de vellón (cobre) continuamente depreciada —lo que no se puede tomar, sin embargo, como signo de miseria. No fue culpa suya que Europa iniciase entonces un desarrollo que Oriente no podía seguir más que con dificultades, agotándose en la competencia. No fue culpa suya si en el período entre los siglos XIV y XV la nueva invasión oriental de Timur (ver a continuación) arruinaba a Siria, y llenaba de deudas a Egipto; tampoco lo fue cuando el sultán Barsbay, tratando de enderezar la situación por medio de una política, por fuerza poco elaborada,

de monopolios de Estado, tuvo en definitiva que renunciar a ella ante la voluntad de los venecianos, mientras que el Yemen se emancipaba para, pronto, y durante un breve período, ayudar a los portugueses. Y por último, no fue culpa suya si, a finales del siglo XV, el establecimiento de relaciones directas entre Portugal y la India y el descubrimiento de América dieron un golpe mortal a su economía, poniéndoles a merced de los otomanos: sacudido por los desórdenes, comprometido a veces por la impericia, incapaz seguramente de renovarse, en particular en sus procedimientos de combate terrestres y marítimos, al ritmo que hubiera exigido la gravedad de la crisis, el régimen mameluco no se mostró inferior a muchos de los que existían a su alrededor, y sucumbió bajo el peso de fuerzas que les superaban a todos por igual.

Al menos Egipto seguía siendo un gran centro artístico y de actividad intelectual. Seguramente la ortodoxia filosófica y jurídica se hizo dueña de la situación y muy celosa; es raro que un período de retraso económico se acompañe de una liberalización intelectual. El régimen, definido por el ḥanbalí Ibn Taymiyya como una asociación entre el soldado y el «clérigo», acentúa la intolerancia frente a los grupos minoritarios, es decir, los extranjeros, de los que se tenía necesidad pero que, con frecuencia, se comportaban como piratas. No obstante, en muchos dominios la vida espiritual sigue activa, ciertamente más enciclopédica y didáctica que creadora, pero adaptada a un público ávido de saber. Fue entonces cuando nacieron las obras de las que ha dependido, prácticamente hasta nuestros días, la lexicografía árabe; también se cultiva entonces la historiografía tanto del pasado como del presente, que abarca desde el sirio Dahabī (comienzos del siglo XIV) hasta el «periodista» Ibn Iyas (comienzos del XVI), pasando por el cronista Ibn Tagribirdū y muchos otros, y, sobre todo, por Maqrīzī, cuya infatigable erudición y curiosidad por el pasado arqueológico de su país, por las instituciones que explican la existencia de los monumentos, por las monedas, las epidemias, las minorías confesionales, nos dan a conocer, poco más o menos, todo lo que nosotros sabemos sobre el Egipto medieval; todo ello sin hablar de los enciclopedistas, como Nuwairi y Soyuti, o del príncipe historiador y geógrafo Abū-l-Fidā'. También fue en Egipto donde, por entonces, culminó la elaboración, desde hacía mucho tiempo emprendida a lo largo de todo el Oriente musulmán, de las famosas *Mil y Una Noches*.

Vitalidad, quizá todavía mayor o más original en los dominios del arte, de que dan fe las tumbas de sultanes y califas, las mezquitas, las madrasas, y, cada vez en mayor medida,

los monumentos que combinaban estos diversos usos: mezquita funeraria de Qalāūn, mezquita-madrasa-tumba del sultán Ḥasan, destinada en sus cuatro alas a la enseñanza de las cuatro escuelas jurídicas, mezquita de Kāitbay —de finales del régimen— con su cúpula sobrealzada y decorada con arabescos, su fachada con «loggias», su minarete que pasaba de una base cuadrada a una estructura octogonal y, luego, a una circular, y sin olvidar los hospitales, los conventos de *ṣūfis,* las caravaneras, los baños públicos, testimonios todos ellos de una elegancia a la vez tradicional y capaz de renovación. El *mukarnas,* derivado del arte irano-silŷuqí, se abre paso en todas partes, el trabajo de la madera, de los metales (con la armería), del vidrio, se mantienen plenamente al nivel de la época fāṭimí.

Por medio de Egipto el Islam termina de extenderse por el contorno del Océano Indico (mientras que los Imperios de la India del Norte le abren el subcontinente peninsular); si bien las colonias de Africa oriental parecen disfrutar de autonomía (a pesar del abandono del Yemen), de que da pruebas el desarrollo de una lengua propia, el *swahili,* que se ha conservado, sin embargo, es de Egipto de donde parten, en definitiva, los musulmanes que entonces convirtieron, en parte, a Java y Sumatra, Malaca y las Molucas, hasta el punto que la escuela šafi'í —que será barrida de Egipto por la conquista otomana— cuenta allí, aún hoy, con la mayor parte de sus adeptos; el Islam da pruebas aquí como en todos sitios, de ser un generador de formaciones políticas, sin llegar, no obstante, a transformar las estructuras sociales. La difusión del Islam en las costas del Africa Oriental trae consigo el repliegue, pero también la organización política y religiosa (cristiano copta) más vigorosa, del reino etíope.

Irán y sus contornos bajo los mongoles y los timuríes

Bajo formas diferentes, con una extraordinaria capacidad y rapidez para recuperarse, el Islam iraní no dio menos pruebas de vitalidad que el Islam egipcio-árabe. Hacia el año 1260, el Imperio conquistado por los mongoles fue dividido en cuatro reinos: el de los iljāníes, que comprendía Irán y Mesopotamia y que será aquél al que dedicamos más atención, los de la Horda de Oro, en Rusia, y Tšagatai, en Asia Central, a los que haremos una breve referencia, y el de China, sobre el que no nos detendremos, excepto para recordar que fue entonces cuando, como consecuencia de las relaciones de los mongoles entre sí, penetra el Islam en China. Los iljānes en una

primera época accesibles o indiferentes a todas las religiones y políticamente favorables a los no musulmanes y a los šī'īes, se islamizan a finales del siglo XIII bajo los efectos combinados de la cultura iraní y de la fusión parcial de las tribus mongoles y turcomanas; al principio siguieron siendo tolerantes y permitieron en el seno del Islam que el šī'ísmo se recuperase, hasta tal punto que éste debería convertirse en la forma nacional del Islam iraní; sin embargo, el comportamiento belicoso de los nómadas mongoles en las llanuras y el retroceso económico de las comunidades agrícolas indígenas trajeron como consecuencia, de hecho, un declive general del cristianismo.

Etnicamente, la conquista mongólica introdujo muchos menos cambios que la conquista turca, o, más exactitud, desembocó paradójicamente no en una mongolización, sino en un aumento de la influencia turca en parte de los países sometidos. En efecto, inicialmente rechazados o arrastrados con ellos por los mongoles, un gran número de nuevos turcos había afluido hacia el Oeste. Su forma de vida comunitaria les daba una gran influencia sobre los mongoles (y de ahí la islamización de estos últimos); como sucede con frecuencia, el elemento políticamente dominante, dado que representaba el papel principal en la guerra y que era en total poco numeroso, desapareció, de hecho, con bastante rapidez de muchas regiones; por el contrario, socialmente, los recién llegados, mongoles o turcos, parecen haber sido mucho menos asimilables a las condiciones de vida de una sociedad todavía esencialmente agrícola que lo que lo había sido la primera oleada turca. Y lo cierto es que el régimen mongol, involuntariamente por parte de sus jefes, traerá como consecuencia una degradación de la economía rural en beneficio del pastoreo: evolución paralela, aunque con retraso, a la que había producido la invasión hilalí en Occidente y que, quizá, tuvo otras causas más generales todavía mal definidas.

En el terreno de las instituciones, insuficientemente conocido todavía, es evidente que las aportaciones mongólicas (con frecuencia a su vez vehículo de influencias chinas) se superponen, más de lo que lo habían hecho en el caso de los silŷuqíes, a las tradiciones indígenas iranias. La administración general sigue en manos de visires indígenas de los más diversos orígenes, de los que el principal fue el judío convertido Rašīd al-dīn —historiador, al mismo tiempo, de la dinastía— bajo el iljān Gazan, en los alrededores del año 1300. Las actividades del ejército, las decisiones políticas, eran de la competencia del soberano asistido por la asamblea de los notables mongoles, el *Quriltāi,* donde se aplicaba la Ley *yasa* de Tshinghiz-

Jān. Ciertas novedades, sobre todo formales, chocaban a los contemporáneos: los diplomas, *yārlīg,* la placa metálica, *paiza,* dada a los titulares de un mandato, la *tamga* comparable a la *tugra* de los silŷuqíes. Al principio los asuntos se solventaban por la sola fuerza; pero a medida que el régimen se iba estabilizando se hizo necesario volver a una administración regular, cuidar las heridas abiertas. La conquista, así como las tradiciones del vencedor, permitieron a éste crear unos importantes dominios de Estado, el *inŷū,* con cuyos ingresos, más que con los proporcionados por los impuestos, se alimentaba un ejército cuya paga, en un principio, era hecha en plata o en especie, sin hacer concesiones de «feudos» individuales. Ciertas experiencias, quizá de origen chino, trajeron como consecuencia una simplificación y probablemente un mayor rendimiento de los impuestos urbanos, sin que fuesen trastocadas las bases del régimen en el campo. No obstante, al no haber realizado ningún progreso las condiciones económicas generales, era inevitable que el régimen pronto chocase con las mismas dificultades que sus predecesores. A fines del siglo XIII, ante la insuficiencia de los recursos monetarios devaluados, se trató, sin éxito, de introducir un papel-moneda inspirado en la tradición china, pero, en este caso, sin contar con las mínimas bases exigidas. Fue preciso volver a recurrir, bajo el nombre de *soyurgal,* a la concesión a las tropas de equivalentes de lo que habían sido los *iqṭā's.*

Se ha atribuido a los mongoles el mérito de haber permitido que se estableciesen relaciones comerciales directas de un extremo al otro de Asia. Su tolerancia permitió a la Iglesia Romana establecer durante un cierto tiempo obispos misioneros desde el mar Negro a China; a los mercaderes italianos —a los que la Cuarta Cruzada y aun a pesar de la conquista de Constantinopla en 1261 por los griegos, había hecho dueños del comercio del mar Negro— penetrar, sea por Crimea o el Bajo Volga, sea por Trebizonda, el Ayas en la Cilicia armenia, o por Aḏarbayŷan hasta la India y China (Marco Polo es el más conocido de ellos, pero no el único); a los embajadores, por último, hacer de tiempo en tiempo, el recorrido desde Asia Central o Irán hasta el Mediterráneo y Europa occidental (hasta París mismo en una ocasión). Pero si bien estas novedades tuvieron una gran importancia para el ensanchamiento de los conocimientos, tanto de los europeos como de los asiáticos —la misma época que vio a Marco Polo descubrir China a los occidentales, vio a Rašīd al-dīn escribir, en torno a su historia de los mongoles, tanto sobre los chinos como sobre los «francos»— no se puede caer en exageraciones a la hora de evaluar

su trascendencia económica para Oriente. Algunos desplazamientos de itinerarios, de importancia puramente regional, no arrastran consigo una transformación radical del comercio, y la participación directa de Europeos no significa por sí misma que las mercancías, transportadas antes sucesivamente por dos o tres personas, ya no sean las mismas. El impulso de Europa pudo haber aumentado los intercambios, pero el desarrollo de una economía de cambio y en parte de tránsito en el Oriente Próximo, pudo hacerse sin que esto fuese una ayuda para la economía indígena de producción, sino sólo una forma de ocultar su declive. Por añadidura, los mongoles no llegaron jamás, ni aun en el momento de su mayor poderío y con ayuda de sus congéneres de China, a discutir realmente el casi monopolio de Egipto en el comercio entre el Océano Indico y el Mediterráneo. Y, a fin de cuentas, la experiencia fue breve, y cuando el régimen ilj̄ānī y el de la Horda de Oro se hundieron (hacia 1330-40), se hizo imposible continuarla y tanto misioneros como mercaderes europeos desaparecieron de los caminos de Asia.

Es comprensible, dado el bajo nivel cultural de los mongoles, que, una vez pasada la catástrofe de la conquista, los supervivientes reemprendiesen su evolución espiritual en el punto en que la habían dejado. A caballo entre el período premongol y el período mongol es cuando se produce en Šīrāz la obra de Sa'di, el más ilustre, con Firdausi, de los poetas persas, autor entre otras cosas del *Jardín de las rosas,* colección de apólogos morales. Y a mediados del siguiente siglo, con los últimos mongoles, fue cuando su émulo Ḥāfiẓ dio a conocer sus obras. Siguió siendo importante la actividad científica y enciclopédica, con Nāṣir al-dīn Tūsī a mediados del siglo XIII y Ḥamdullāh Mustaufi Qazwinī en el XIV. La historiografía ampliaba sus horizontes; al tiempo que Rašīd al-dīn escribía o dirigía la más vasta, en términos geográficos, de las historias que haya conocido el Islam, el prelado sirio Bar-Hebraeus combinaba en una crónica escrita simultáneamente en sirio y en árabe, fuentes árabes, sirias y persas, y ya antes Ŷuwainī había unido a una historia de los mongoles y a otra de los jwārizmíes, una historia de los asesinos de notable objetividad. Todo esto, por supuesto, en persa: a excepción de algunos especialistas, la evolución había terminado; nadie conoce ya el árabe.

En el terreno de la fe las desgracias acentúan normalmente las tendencias místicas. En este período tiene menos importancia la oposición entre un šī'ísmo y un sunnismo, que cada vez más se influyen mutuamente, menos, incluso, el ahondamiento del pensamiento místico, que el desarrollo de órdenes

místicas que mezclaban a las enseñanzas del Islam, prácticas a menudo extrañas legadas de las poblaciones de Asia Central: tales fueron los famosos kalenders, que naturalmente sumaban en sus filas tantos charlatanes como elementos convencidos. De una de estas órdenes, más regular y alimentada por la acumulación de fundaciones piadosas, debía nacer más tarde la dinastía de los safavíes, fundadores, con tropas turcomanas, de la moderna Persia.

El arte debió más al advenimiento del nuevo régimen. Los monumentos que los jefes mongoles encargan para gloria suya son una continuación de los del período silŷuqí y entre ellos, por no citar más que los más conocidos de los que todavía se conservan, el mausoleo del iljān Olŷaitu en la capital Sultaniyeh, fundada por él en Adarbayŷan, la mezquita de Veramin cerca de Teherán, y la de Yezd; estos monumentos están decorados con mayólicas de Qašān, que alcanzan entonces su apogeo. La miniatura conoce un período de mayor renovación; aunque no era desconocida en Irán, parece ser que se produjeron entonces una serie de intercambios entre artistas iraníes y chinos particularmente fecundos; las obras que en aquella época se llevaron a cabo, como paisajes y escenas humanas, de gran variedad y pureza de colorido, colocan a los artistas iraníes muy por encima de sus antecesores, y eran muy superiores también a lo que por entonces hacían los primeros artistas europeos.

Sin embargo, el reino iljāní no debía durar más de tres cuartos de siglo. Más que por las disensiones entre los miembros de la dinastía, fue quebrantado por la imposibilidad de lograr una fusión entre el elemento mongol, además poco numeroso, y la población indígena; por el declive de la agricultura y la consiguiente disminución de los recursos del Estado, y, por consiguiente, la creciente importancia adquirida social y militarmente por poblaciones semipastoriles y guerreras, como los kurdos, y el renacimiento de viejos particularismos. De ahí el nacimiento de una serie de principados, unos mongoles, otros turcomanos, y aun otros «indígenas», algunos de ellos, como el de los ŷalaīríes —mongoles establecidos en el noroeste de Irán y en Mesopotamia— o el de los muzaffaríes —iraníes meridionales— empeñados en la tarea de asegurar la continuidad institucional, los otros basados en fuerzas nómadas prácticamente sublevadas contra estas instituciones, como las confederaciones turcomanas de las Ovejas Blancas y de las Ovejas Negras, quienes, desde la segunda mitad del siglo XIV hasta finales del siglo XV, se disputarán el Asia Menor oriental y el Irán occidental, parte de ellos, por último, declarándose šīʿíes, como las

Ovejas Negras, mientras los otros se declaraban sunníes, como las Ovejas Blancas.

Los otros regímenes mongoles pasaban por una evolución en parte análoga, bajo condiciones étnico-sociales, no obstante, bastante diferentes. El régimen de la Horda de Oro debía perdurar localmente en los países del bajo Volga hasta el siglo XVI, antes de ser suprimido por los rusos de Moscovia; pero ya a partir de mediados del siglo XIV estaba en semidescomposición, no debiendo su supervivencia más que a la debilidad de sus adversarios. También aquí el Islam había ganado la partida, no por la influencia de la anterior población, que era cristiana o «pagana», sino por el lento progreso de los trabajos de conversión de los nómadas, emprendidos desde hacía mucho tiempo en país turco. También en este caso el elemento mongol desapareció ante el elemento turco hasta tal punto que la palabra «tatar», originalmente sinónimo de «mongol», designa hoy a poblaciones de raza y lengua turcas. La ruta comercial que, en pugna con los intereses de sus congéneres de Irán, habían protegido los primeros soberanos a través de su territorio hacia el Asia extrema, no sobrevivió a la descomposición del régimen, y, culturalmente, el Estado de la Horda de Oro no llegó a ser nunca un verdadero foco autónomo. Importante, sin embargo, por su papel en los orígenes de la moderna Rusia, el Estado de la Horda de Oro, desde el punto de vista de la historia del mundo musulmán, aparece sobre todo como aquel que, habiendo roto sus lazos con los Iljānes, contribuyó indirectamente a la resistencia de los mamelucos, y más directamente, como aquel que aceptó proporcionar, por intermedio de mercaderes genoveses de Crimea que circulaban a través del Imperio bizantino, los esclavos, primero turcos, luego tsherkesses, que eran la base, en Egipto, del ejército dominante de los mamelucos.

En cuanto al Estado de Ŷagatai —nombre procedente del de uno de los hijos de Tshinghiz-Jān y que también sería el del dialecto turco elaborado en este territorio—, era, a pesar de haberse establecido sobre los viejos países musulmanes de Transoxiana, el menos evolucionado, el más débil, a causa de la falta de salidas autónomas al exterior, el más nomadizado y el étnicamente más trastornado por su relativa proximidad con las bases étnicas de los pueblos invasores. Una vez más el Islam conquistaba a los vencedores bajo formas particularmente limitadas e intransigentes. Fue aquí donde nació Timur-Lang (el Cojo), el célebre Tamerlán.

Aquél que, más que Tshinghiz, debía sentar fama del más grande sanguinario de la historia era un bruto inculto, pero

un gran capitán, que supo unir las tradiciones mongolas con las virtudes del Islam para arrastrar a la conquista del mundo y a la destrucción de los enemigos políticos o religiosos, un ejército en un principio miserable y fanatizado. Durante los últimos años del siglo XIV extendió el terror y la muerte desde Rusia central hasta la India del Norte, desde los confines de China hasta Siria y Asia Menor. Sus hazañas despertaron la imaginación por todo el mundo, y, no menos que sus biógrafos iraníes o árabes de Oriente, hablan de él el musulmán de Occidente Ibn Jaldūn (ver más adelante) y el embajador español cristiano Clavijo. Pero su obra no se puede comparar con la de Tshinghiz: los primeros mongoles, a pesar de los estragos que cometieron, habían creado un Imperio que tenía aspectos positivos y que había perdurado durante algún tiempo. Timur no dejó más que ruinas. Sin duda pensó que su gloria exigía una capital de prestigio. Pero la que edificó en Samarcanda, al precio de la deportación masiva de artesanos y campesinos de todos los países conquistados, no podía ser más que una creación artificial que no debía subsistir por más de un siglo, y fue costeada por la sangre y las lágrimas de la mitad de Oriente. Con su ruina se puso punto final a la evolución hacia el nomadismo y las autonomías turcomanas, que pronto llevarían sus descendientes a las últimas consecuencias.

Sin embargo, éstos, los timuríes, rápidamente iranizados, tendrían prueba todavía de la extraordinaria vitalidad de la cultura islamo-persa. Fue en su tiempo cuando se construyó el Gūr-i-Mir de Samarcanda, tumba de Timur, todavía en pie con su enorme cúpula azul; Šāh-Roj Ḥusain Baiqara, en Herat, y Ulug-Bey, en Samarcanda, se rodean de artistas y escritores. Los espléndidos palacios, si creemos en los relatos de los viajeros de entonces, las mezquitas de Tabriz, Ispahan, o el santuario šī'í de Mešhed —que venía a reemplazar a la antigua metrópolis Nīšapur y que contaba, y esto es una innovación, con unas enormes cúpulas en forma de bulbo— son manifestaciones del esplendor de una civilización que, en Turquestán y antes de la época moderna, será la última, y que, en el mismo Irán, no ha vuelto a tener igual. Mientras en Irán el poeta Ŷamī, el historiador Mirkhwond entre otros, el astrónomo principesco Ulug-Bey, encabezan el balance de la literatura y de la ciencia, los miniaturistas en Herat, con Bihzad, contemporáneo del Renacimiento italiano, realizan las más bellas obras de la pintura medieval iraní. Y de la simbiosis entre la lengua tšagatai y el misticismo iraní nace la poesía de 'Alī Šīr Nevāī, todavía, o de nuevo hoy, considerado como el poeta nacional de los turcomanos. Políticamente, sin embargo, los Estados timuríes habían

desaparecido ya a fines del siglo XV, y debía ser casi un azar lo que iba a permitir a un descendiente de su linaje fundar en la India, en el siglo XVI, el Imperio del «gran mogol».

En la India, los sucesores de los gaznauíes, como ya dijimos, habían poco a poco impuesto el dominio del Islam, si no su religión o sus estructuras sociales la mayoría de las veces, a casi toda la Península. Las conquistas mongólicas y timúricas acentuaron la islamización, por el aflujo de refugiados iraníes que, tanto aquí como en Asia Menor, habían provocado, siendo, pues, el Islam iraní quien se abrió una nueva provincia. La literatura histórica, poética, religiosa, de este período se escribe, por lo que concierne a los medios musulmanes, casi únicamente en persa. En arte, por el contrario, los artistas indígenas, incluso para la construcción de mezquitas y de tumbas musulmanas, seguían siendo tan fieles como podían a las tradiciones de sus antepasados. Después de una historia política muy compleja que no podemos detallar aquí, los diversos reinos musulmanes de que se componía la India a comienzos del siglo XVI iban a ser unificados por la conquista «mongola», y conocer una época de esplendor que desbordará sus fronteras.

Asia Menor al alba del período otomano

Al otro extremo del mundo mongol, en Asia Menor, ciertas transformaciones de apariencia más modesta iban a ser el origen de consecuencias todavía más importantes para la historia universal. En Asia Menor, los mongoles habían impuesto solamente un protectorado que no pretendía, en modo alguno, destruir las estructuras silŷuqíes. Y en cierto modo su régimen, con el nuevo aflujo de agentes iraníes que trajo consigo, no hizo más que acentuar la influencia persa, ya muy fuerte de antemano. Fue a comienzos de este protectorado cuando el jurasaní de nacimiento Ŷalāl al-dīn Rūmī fundó la orden de derviches (ṣūfis), llamados mevlevis o «giradores» (bailarines), que todavía existe, y escribió en persa algunos de los más bellos poemas místicos de la literatura universal. Fue también en los comienzos del protectorado mongol cuando los iljānes —lo bastante poderosos todavía como para poder y querer dar a conocer su gloria—, sus ministros —deseosos de hacer valer sus servicios como musulmanes ante la opinión de sus súbditos, también musulmanes— y los notables de Rūm rivalizaron en generosidad para terminar de cubrir el país de caravaneras y puestos fortificados, de mezquitas, madrasas, mausoleos y hospitales; y ya vimos los beneficios que Anatolia había sacado

de su posición como cabecera de las rutas que conducían hasta el Estado iljānī propiamente dicho.

Y, sin embargo, los mongoles fueron la causa principal de la descomposición de la primera Turquía. Hasta 1277 dejaron que el país fuera gobernado por un notable silŷuqí en quien tenían una plena confianza, conocido bajo el nombre de Pervāpnneh, pero el mismo debilitamiento de su Estado les llevó a sustituir de hecho el protectorado por un régimen de administración directa que, a su vez, debía sucumbir con su Imperio. Los primeros beneficiarios de la desintegración del Sultanato fueron Pervāpnneh y sus asociados más importantes, quienes se habían labrado grandes principados en los territorios que administraban. Pero, a la larga, los auténticos beneficiarios fueron otros: en las ciudades, durante unas cuantas generaciones, lo fueron los *ajis* (ver capítulo 13); en las llanuras, en toda la periferia de Anatolia y en particular en las fronteras del Imperio bizantino (quien se ocupaba más ahora de la lucha contra sus rivales balkánicos que de la vigilancia de sus asuntos en Asia) lo fueron los turcomanos, de cuyo sometimiento se habían preocupado bastante poco los iljānes. Así nacieron una serie de «principados» de los cuales el más poderoso fue, durante una cierta época, el de los Qaramaníes, en el Sur, junto con aquel que estaba destinado al más rico porvenir, el de los osmanlíes u otomanos, al Noroeste, en las proximidades de los estrechos. Ya hemos dicho las suficientes veces como para no tener que repetirlo, en qué se diferenciaban estos turcomanos de los medios dirigentes de la sociedad silŷuqí. Su especificidad se acentuaba más todavía de cara al enemigo mongol, al lado de las ciudades que aceptaban, mal que bien, al nuevo régimen. En su seno nació la orden de los Bektašis, que debía tener una enorme importancia en el Imperio otomano y que quizá descendía de los bābāīs (ver *supra,* capítulo 13). Entre ellos también tuvo su origen una literatura mística o épica, en turco, que, sin embargo, no pudo eclipsar por mucho tiempo a la literatura paralela y más cultivada en lengua persa. Entre ellos donde, en las fronteras con el Imperio bizantino —que se abandona a ellos o, peor, los llama—, sobrevive o renace el espíritu *gāzī,* el combate *gāzī,* que les lleva hasta los bordes del mar Egeo. Y es por último entre ellos donde, cuando se hunde el sistema mongol, se puede encontrar lo que de más vivo había en Anatolia.

Por un momento, el más poderoso de los principados turcomanos del oeste de Anatolia, el principado de Aydin, gracias a su flota heredada de la población indígena, pudo ejercer el terror en el archipiélago e intervenir en los asuntos bizantinos.

El mar, sin embargo, ponía límites a su expansión, y, para intervenir en Constantinopla o en los Balkanes —al servicio o no de los partidos bizantinos—, el principado de los osmanlíes, aun cuando originalmente fuese muy débil, era el mejor situado. Es preciso admitir, no obstante, que sus destinos estaban presididos por la extraordinaria habilidad de sus jefes, con un crecimiento del que choca su carácter regular, metódico, sin los desórdenes de los principados vecinos. Los cronistas que, en el siglo siguiente, reconstruyeron su historia, ciertamente la embellecieron, pero no la inventaron.

Fue en vísperas de la Era Moderna cuando el Imperio otomano alcanzó su más alto grado de desarrollo y cuando la documentación de que disponemos nos permite describirlo mejor. A él nos referiremos, pues, en el siguiente volumen de esta colección, donde también trataremos de una serie de cuestiones relativas a su constitución sobre las que no podemos insistir aquí, tanto más cuando se sitúan en territorios recientemente incorporados al dominio musulmán de los que hasta ahora no hemos tenido que ocuparnos. No obstante, se hace indispensable dedicarle algunos renglones para hacer comprender las repercusiones del crecimiento otomano sobre los antiguos países musulmanes, muchos de los cuales terminarán por ser absorbidos por la nueva potencia.

Recordemos las etapas del crecimiento territorial musulmán. Nacido de una casi invisible penetración de un grupo turcomano en una parte del Imperio bizantino situada a alguna distancia al sudeste del mar de Mármara, el principado otomano englobaba, a mediados del siglo XIV, Nicea, Nicomedia, Bursa, primera capital, donde iba a ser edificada aquella joya del arte que es la mezquita Verde. A mediados de siglo y con la complicidad de los griegos, los Dardanelos fueron franqueados: salen, a partir de entonces, de Gallípolis una serie de expediciones hacia Tracia, que es progresivamente conquistada. Más tarde, Murad I traslada su capital a Andrinópolis/Edirne, subrayando su deseo de ser, desde entonces, un soberano europeo. El Imperio bizantino estaba, pues, dividido o bien rodeado, y si la posición internacional, la fuerza defensiva de Constantinopla, la posibilidad de refuerzos navales occidentales, y sobre todo los cálculos políticos de los sultanes, aseguraron a la antigua capital «romana» una cierta supervivencia, como contrapartida, los Estados balkánicos, de conquista más fácil y más útil, habían sido aplastados y anexionados desde antes del fin del siglo. No hay dudas de que la victoria fue facilitada por la aquiescencia, a veces la cooperación, de numerosos cristianos (a causa de su hostilidad hacia los latinos), por haber recurrido

a los turcos las facciones en lucha, las unas contra las otras, y por el simple convencimiento de que la sumisión a un Estado fuerte, tolerante hacia los que se sometían, y cuya organización pronto pareció tan buena como la de los Estados a los que venía a sustituir, era la única, o la menos mala, solución para sobrevivir. También se encuentran, entre los auxiliares de los primeros otomanos, indígenas, convertidos o no. Particularmente notable, aunque haya habido algunos antecedentes, parece haber sido la forma en que los otomanos supieron crear rápidamente, a partir de unas poblaciones sometidas muy dispares, una fuerza de guerra y de gobierno segura y homogénea. En sus orígenes, la fuerza militar de los otomanos residía únicamente en sus turcomanos *gāzīs*. Exito tras éxito, el número de éstos, procedentes de los principados vecinos, se acrecentó, pero también el peligro de una insubordinación, ya que cada grupo obraba poco más o menos por su cuenta. Como consecuencia, y como ya habían hecho otros antes que ellos, los otomanos crearon, con esclavos recogidos en los campos de batalla o adquiridos por medio del comercio tradicional, un núcleo militar adicto a su persona y capaz de equilibrar al elemento turcomano. Hasta ahora nada original. Lo que sí lo fue, fue que, en circunstancias que todavía no se conocen demasiado bien, este procedimiento para reclutar hombres fue reemplazado por una leva de niños en todas las poblaciones sometidas, que serían luego educados en el Islam para las funciones de corte o militares a que se les destinaba: es el procedimiento conocido bajo el nombre de *devshirmeh,* que venía a ser, de modo especial, la fuente del «nuevo ejército», en turco *yeni cheri,* término europeizado en *jenízaros,* que es una infantería en la época en que en todos los países la infantería recupera un lugar eminente al lado de la caballería. Sería excesivo pensar que ninguno de los cristianos se haya resentido duramente del sistema, como lo sería pensar que no fue, con frecuencia, aceptado y que no presentaba elementos positivos. En todo caso proporcionaba al Estado otomano no sólo fuerzas numéricamente indispensables, sino, además, aptas para la organización de un aparato de Estado unificado en torno al soberano, e incluso para una cierta forma de penetración recíproca entre conquistados y conquistadores, útil para la cohesión del conjunto. La fuerza así constituida permitió a Murad y a su hijo Bayezid, quienes la habían dirigido hacia el Este, anexionarse a finales del siglo XIV todos los principados turcomanos del Asia Menor occidental y central. A su vez, esta anexión permitía a los otomanos conservar, frente a sus súbditos balkánicos, una proporción conveniente de fuerzas turcas. Ciertos cambios de población —eslavos o grie-

gos transportados a Asia Menor, turcos instalados en Europa— permitieron que se mantuviese en todas partes el necesario equilibrio de fuerzas y de recursos, y emprender la obra de islamización.

Durante un momento pareció que todo esto se vendría abajo. Timur invadía Asia Menor, y en 1402, cerca de Ankara, capturaba y hacía matar a Bayezid. Inmediatamente todos los príncipes turcomanos, o de otro origen, de Asia Menor, que aspiraban a una revancha, recuperaron sus antiguos territorios. Y en lo que quedaba del territorio otomano, los hijos de Bayezid se disputaban la herencia sobre la que su padre no había tenido tiempo de hacer ninguna disposición. Sin embargo, esto no era, más que en parte, una regresión. Ciertamente, en Asia Menor, los Estados reconstruidos subsistieron durante más o menos tiempo, y, al Este, la gran confederación turcomana de los Aqqoyulu/Ovejas Blancas, que había obtenido la victoria sobre la de los Qaraqoyulu de Irán occidental (las Ovejas Negras), se convertía momentáneamente en una potencia con la que tendría que contar Venecia para hacer frente a los otomanos; al mismo tiempo, las propagandas heterodoxas, como la de los Qïzïlbash, que debía, a comienzos del siglo siguiente, conducir a la formación de la monarquía safaví en Irán, se difundían entre los pueblos turcomanos y kurdos de Asia Menor oriental y central; la interrupción de la empresa de conquista, y por tanto del botín, traía consigo revueltas de signo social, como la que dirigió el qāḍī de Simawna, Badr al-dīn. Pero ni Bizancio, ni Europa, ni los pueblos balkánicos supieron o quisieron realmente aprovechar la ocasión para destruir a los oṭomanos antes de que su potencia fuese restablecida. Esta lo fue con bastante rapidez, junto con la unidad, y así en 1453 Mehmet Fātiḥ (el Conquistador) llevaba a cabo la prestigiosa conquista de Constantinopla, poniendo fin al milenario Imperio de la Roma oriental. A ello debía añadir lo que todavía quedaba de los Estados griegos, latinos, o de otro tipo, en Asia Menor (Trebizonda) y en la península balkánica, a la espera de las conquistas de sus sucesores en Europa, más allá del Danubio. Poco a poco se rehacía, de este modo, la unidad de Asia Menor bajo la dirección otomana, y, con ello, se hacían inevitables los conflictos con los mamelucos y los iraníes. Ya veremos cómo, en el siglo XVI, los otomanos se anexionaron toda Mesopotamia; al mismo tiempo, gracias en parte al empleo de armas de fuego, que los mamelucos no habían adoptado en la medida suficiente, ponían fin a este Estado, cuyo declive ya habíamos observado. Ejerciendo su presión hasta el Yemen y Argelia, se hacían los

dueños de casi todo el mundo arábigo; la conquista posterior de Chipre, Rodas y Creta debía hacerles dueños igualmente de la navegación mediterránea.

El Occidente musulmán: el Magrib, Granada

El Occidente musulmán, que según lo último que hemos escrito iba a entrar parcialmente en una amplia unidad musulmana y mediterránea, había conocido, aun guardando todas las proporciones debidas, una historia en ciertos aspectos paralela a la de Oriente. Después de la caída de los almohades, comprendía, en lo que quedaba de la España musulmana, el Reino de Granada, y en el Magrib tres Estados, el de los Ḥafsíes al Este (Túnez y Constantinopla), el de los Meriníes al Oeste (Marruecos), y dinastías menos estables y poderosas en Tremecen, dominando Argelia oriental. Marruecos sigue siendo más berebere, Túnez más árabe, pero en todas partes reina el mālikismo puro, enseñado en madrasas, desarrollándose también en todas partes, al amparo de un creciente prestigio sobre la población, cofradías místicas, de origen oriental o indígena, y organizadas en torno a sus *zawías*. El comercio sigue siendo activo en todas partes, animado por las caravanas sudanesas que atravesaban el Sahara, pero en manos de los europeos por mar. En el Reino de Granada, los que no emigran defienden con orgullo o tristeza la herencia de una cultura que, frente a la reconquista cristiana, sienten que tiene sus días contados.

En esta atmósfera nacen todavía algunas de las últimas, pero también de las más grandes obras de la civilización musulmana en Occidente, e incluso de la civilización musulmana en su totalidad. La Alhambra, residencia de los Naṣríes de Granada, una de las escasas obras conservadas de la arquitectura civil del Islam medieval, es también una de las más ilustres, una en que efectivamente se unen del mejor modo posible, en especial en el Patio de los Leones, la delicadeza y la exuberancia legadas por la tradición de otros monumentos. Pero no debe hacer que olvidemos las obras, emparentadas con el arte español, de los Meriníes en Marruecos: la gran mezquita de la ciudad nueva de Fez, y la madrasa al-Attarīn, todavía hoy gloria de la cultura tradicional en Marruecos. Con sus mayólicas de reflejos metálicos, de técnica importada de Irán, sus famosas armas, sus cueros, etc., el arte hispano-morisco, con menos diversidad, quizá, que el oriental, pero siempre con mucho gusto, ha legado a España una herencia que ésta no puede

repudiar. De otra parte seguía sobreviviendo este arte en los países reconquistados por los cristianos, donde, al principio, los nuevos regímenes dejaron a los musulmanes que habían quedado viviendo en su seno, a los *mudéjares,* la misma libertad que los musulmanes habían permitido a los *mozárabes;* fueron los mudéjares, en efecto, quienes, según sus tradiciones, realizaron, frente a los monumentos del Norte, influidos por el gótico, otros monumentos como el Alcázar de Sevilla, construido por un soberano cristiano.

Con una vitalidad de menor duración y menos transmisible, la producción literaria, sin embargo, brilló con un último resplandor, en España con Lisān al-dīn al-Jaṭib y en Marruecos más conocidos, Ibn Battūta e Ibn Jaldūn. El primero, de Tánger y una generación más joven que Marco Polo, nos ha dejado unas memorias sobre los viajes que efectuó de Cantón a Tombuctú cuyo interés no tiene nada que envidiar a las de su colega veneciano. El segundo, de una familia árabe de España emigrada a Túnez, terminó en Egipto, a comienzos del siglo XV, una carrera que primero le había llevado por los diversos reinos musulmanes de Occidente. Su *Historia de los bereberes,* incluida en una Historia Universal cuyas partes restantes tienen menos interés, es una fuente para nosotros de inagotable información; pero su interés viene eclipsado todavía por los prolegómenos de que la había hecho preceder: por primera vez un autor declaraba tomar a la sociedad humana, como lo hace la sociología moderna, como objeto de explicación científica y no de consideraciones morales; olvidada, o al menos incomprendida, después de él, en un medio incapaz de comprender la novedad, la obra de Ibn Jaldūn es ahora considerada, a justo título, como una de las obras cumbres del pensamiento medieval.

El retroceso del Occidente musulmán se aceleró durante el siglo XV. En 1492 sucumbía el Reino de Granada, y en la Península unificada bajo príncipes «muy cristianos» se desarrollaba un nuevo clima de intolerancia que debía desembocar en la expulsión de los «moros» al mismo tiempo que de los judíos. No todo fue negativo en esta tragedia, en el sentido de que los expulsados de España hicieron que el Magrib se beneficiase con su experiencia de una civilización a menudo superior. Pero el Magrib mismo declinaba: mientras los cristianos de España, para destruir la piratería, se apoderaban de las costas mediterráneas de Africa del Norte, los portugueses hacían lo propio en Marruecos, y sobre todo, siguiendo el progreso a lo largo de las costas africanas, desviaban en beneficio suyo los aprovisionamientos de oro sudanés, que habían siempre

pasado a través del Magrib. Los musulmanes de Túnez y Argelia sobrevirán incorporándose al Imperio otomano, y Marruecos lo haría por su propia cuenta; pero la revolución económica ocasionada por los grandes descubrimientos y el desarrollo de Europa significaron para éste una prueba que no estaba en sus manos poder, a la larga, sobrepasar eficazmente.

No obstante, el Islam compensa en esa misma época las pérdidas sufridas en el Mediterráneo con ganancias sobre las civilizaciones inferiores del Africa Negra, así como sobre las del sudeste de Asia. En Sudán, donde las caravanas magrebíes desde hacía tiempo habían dado a conocer el Islam, el Imperio almorávide acentuó la presión; sobre poblaciones que habían permanecido en parte paganas, algunos jefes locales encontraron en el Islam los principios y las enseñanzas que les ayudaron a forjar dominios políticos más firmes que los que hasta entonces había conocido el Sudán; el Imperio de Malí (siglo XIV), con Tombuctú como centro, y su sucesor en el siglo XV, el Imperio de Gao, extendieron su radio de acción desde la selva virgen hasta los oasis saharo-magrebís, progresando en ellos la cultura musulmana con el concurso de doctores magrebíes y de expulsados «andalusíes» de todo género. Las influencias magrebíes y egipcias convergían hacia el Chad. Pronto los mercaderes europeos de carne humana iban a interrumpir un desarrollo cultural que en parte, y mucho antes del impacto occidental, había sido suscitado por el Islam.

Conclusión

Termina así la historia del Islam clásico, ya que lo que sobrevive del Islam, antes de las metamorfosis del mundo contemporáneo, estaba o profundamente abatido o transformado con la misma profundidad. En Marruecos, en Persia, en la India se perpetúan algunos valores antiguos, pero el mundo árabe está gravemente afectado, y el Imperio otomano, a medias europeo, y los países de Africa o de Indonesia recientemente islamizados, ya no son algo que pueda ser reconocido por un musulmán medieval (si bien todavía no eran el Islam que hoy se esfuerza en despertar y ocupar su puesto en un mundo que ya no es el suyo). No obstante, un hecho que asombra en cada etapa de su historia es su capacidad de recuperación después de la catástrofe. Y no menos el que una historia, que en sus comienzos había sido la de un pequeño grupo de hombres aislados, se haya convertido en la obra común de una serie de pueblos que, ganados uno tras otro, han quedado indefectiblemente unidos a él. Los modernos misioneros cristianos saben que no se convierte a los musulmanes. Y en la Edad Media, aun siendo todo lo primitivos, a veces fueron algunos de aquéllos a quienes las circunstancias a pesar de sí mismos de jóvenes hicieron jefes de países musulmanes, todos, en conjunto, trataron de merecer según sus ideas las altas funciones que se habían convertido en las suyas.

No es nunca sin melancolía, compatible con la objetividad, cómo el historiador abandona a su decadencia a una civilización que fue durante mucho tiempo, con todos sus problemas, sus debilidades, una hermosa realización del hombre, un momento esencial de su aventura. La Historia no permite la vuelta del Islam clásico, pero autoriza que nos preguntemos el por qué murió, menos rápidamente, menos totalmente, quizá, de lo que se había creído, pero muerto de todas formas, incluso después de su especial forma de resurrección en torno a la Estambul otomana. Los factores fueron de dos tipos, externos e internos, y sería injusto no pensar más que en los unos o en los otros. Es demasiado evidente que el desarrollo de Europa, al ritmo adquirido en los tiempos modernos, ya no permitía una reacción eficaz de aquellos que no llegaban ni a seguir sus pasos, y que la competencia, antes de convertirse en dominio de Occidente, arruinando al Islam, le condujo a un nivel de civilización infe-

rior al que había alcanzado anteriormente. Queda, sin embargo, por comprender no tanto por qué los primeros progresos decisivos realizados en Europa no lo fueron en el Islam, sino por qué el Islam no supo, cuando todavía era tiempo para ello, seguirla o combatirla. ¿Cómo algunos navíos portugueses, al término de una larga navegación, pudieron conquistar posesiones milenarias de los habitantes del Oriente Próximo en el Océano Indico? El Islam no fue el único que tuvo tales debilidades: tanto la India como China las tuvieron de la misma categoría, y el mismo Bizancio, en la Europa cristiana, las había tenido antes de su muerte. Cada uno de ellos, sin embargo, las tuvo a su manera. Sin incriminar a ningún pueblo, las invasiones que había sufrido el Oriente y que habían roto parcialmente las tradiciones que le unían al mundo mediterráneo debían tener, en el declive propiamente dicho del Islam, su parte de responsabilidad. Quizá también, simplemente porque había crecido demasiado bajo estas tradiciones, perfeccionado demasiado una herencia diversa pero ya antigua, le era más difícil sacudirse lo que era caduco y seguir vías nuevas. Toda civilización, sin duda, es mortal, pero también todas ellas son una prueba, para los pueblos que las crearon, de su aptitud para crearlas, y, sin duda, también para recrearlas. Y sea lo que sea, el Occidente no puede olvidar que ha aprendido a pensar con Avicena y Averroes, y que incluso la catedral de Puy, en plena Francia, no sería lo que ahora es sin la mezquita de Córdoba.

Bibliografía

Una bibliografía sistemática, con una introducción metodológica, viene dada por JEAN SAUVAGET, *Introduction à l'historie de l'Orient musulman*, edic. refundida por CLAUDE CAHEN, París, 1961, de la cual ha aparecido una edición inglesa aumentada, Berkeley-Los Angeles, 1965.

La lista de todos los artículos escritos en lenguas occidentales desde 1906 la proporciona J. D. PEARSON, *Index Islamicus, 1906-1955*, Cambridge, 1958, cuyos suplementos 1956-1960 (Cambridge, 1962), 1961-1965 *(ibid.*, 1968) y su continuación ya anunciada, ayudarán a constituir una bibliografía que se mantenga al día. Para esto, ver anualmente los *Abstracta Islamica*, publicados desde 1927 por la *Revue des Etudes Islamiques*, y los índices y artículos de revistas especializadas, entre las cuales citaremos:

EN FRANCIA:

Journal Asiatique, París, desde 1822.
Arabica, Leiden, desde 1954.

EN LOS PAISES ANGLOSAJONES:

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londres, desde 1917.
Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, desde 1834.
Middle East Journal, Washington, desde 1947.

EN ALEMANIA:

Der Islam Strasbourg 1910-1919; Berlín, desde 1920.
Zeitschrift der Deutschen Morgenlädischen Gesellschaft, desde 1847.
Oriens, Leiden, desde 1948 (internacional).
Bibliotheca Orientalis, Leiden, 1943.

Aparecen publicaciones especializadas en todos los países de Europa y en U. R. S. S., en la India, en los países musulmanes, etc.

La obra fundamental de referencia para la historia y la civilización de los países musulmanes es la *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1913-1942, 4 vols. y un *Supplément*, de la cual se está haciendo una segunda edición (desde 1954) que va por la letra I (1969); los artículos propiamente religiosos han sido refundidos en la *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1946. Se encuentran a menudo en esta Enciclopedia las mejores puestas a punto existentes sobre toda clase de temas concernientes a los estudios islámicos. La obra, que fue publicada en francés, inglés y alemán en la primera edición, lo está siendo ahora en inglés y francés.

Exposiciones generales se encuentran en:

CHARLES DIEHL y GEORGES MARCAIS, *Le monde oriental de 395 à 1081*, en *Histoire General*, dirigida por Gustave Glotz, *Le Moyen Age*, 3,

París, 1936, todavía de valor como resumen de los hechos políticos en el período tratado.

CLAUDE CAHEN, capítulos de historia musulmana en ED. PERROY, *Le Moyen Age*, en *Histoire générale des Civilisations*, 3, París, 1955 y reediciones; estos capítulos difieren de la obra aquí presentada por su carácter más sumario, pero también por las conexiones más explícitas que establecen con la historia bizantina, expuesta por el mismo autor, al nivel al que se encontraban estos estudios en 1955.

DOMINIQUE SOURDEL y JANINE SOURDEL-THOMINE, *La civilisation de l'Islam Classique*, París, 1968, exposición excelente enriquecida con notables ilustraciones perfectamente explicadas.

BERNARD LEWIS, *Les Arabes dans l'histoire*, Neuchatel, 1954, traducción francesa de un original inglés después reemplazado por una segunda edición —1968— (existe también en español); breve pero estimulante.

BERTOLD SPULER, *Geschichte der islamischen Länder*, 1, *Die Chalifenzeit*, 11, *Die Mongolenzeit*, en *Handbuch der Orientalistik*, 1, 6, 1-2, Leiden-Köln, 1953; corto pero práctico.

GUST. E. VON GRÜNEBAUM, *Der Islam*, en *Propyläen Weltgeschichte*, V, Berlín, 1963; excelente.

Es también de interés consultar una serie de historias especiales de algunos países:

W. BARTHOLD, *Turkestan down to the Mongol invasion*, Londres, 1928 (trad. inglesa mejorada de un original ruso de 1902; una edición en preparación por C. E.Boswrth); de capital importancia.

GEORGES MARÇAIS, *La Berbérie musulmane et l'Orient*, París, 1948.

CHARLES-ANDRÉ JULIEN, *Histoire de L'Afrique du Nord*, edic. refundida por ROGER LE TOURNEAU, París, 1952.

Histoire du Maroc, bajo la dirección de JEAN BRIGNON, con colaboradores, París, 1967.

EVARISTE LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vols., París, 1944-1953; capital, pero se para al principio del siglo XI.

BERTOLD SPULER, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952 (hasta principios del siglo XI).

G. WIET, *Precis d'Histoire de l'Egypte*, II, El Cairo, 1932.

Encontramos un repertorio de toda la literatura árabe, en el sentido más amplio, en KARL BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2.a edic., Leiden, 2 vols., adaptados a los *Suppléments*, 3 vols., que habían sido dados en la primera edición (1902) en 1937-1942. Una empresa comparable y más al día ha sido emprendida por FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1 vol., aparecido en Leiden, 1967, y el segundo se ha anunciado.

La lista de las genealogías dinásticas se encuentra en ED. DE ZAMBAUR, *Manuel de genéalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, 1927.

Un manual más sencillo: C. E. BOSWORTH, *The Islamic Dynasties*, Edinburg, 1967.

Para la concordancia de las fechas musulmanas y cristianas, la obra de base es F. WÜSTENFELD, en la revisión de MAHLER, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen Zeitsrechnung*, Wiesbaden, 1961.

También es de interés la consulta de V. GRUMMEL, *Traité d'Etudes Byzantines*, I, *La Chronologie*, 1958.

Pequeño manual sencillo, en francés: H. CATTENOZ, *Tables de concordance des éres chrétienne et hégirienne*. Casablanca, 1954.

Para los diversos aspectos de la civilización musulmana, después de la introducción geográfica sugestiva pero desigual de XAVIER DE PLANHOL, *Les fondements géographiques de l'histoire musulmane*, París, 1968, y el homenaje a ALFRED V. KREMER, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Viena, 1875-1877, obra de pionero superada pero no enteramente reemplazada, y IGNAZ GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam*, 2.ª edic., Heidelberg, 1925, y *Muhammedanische Studien*, 1889-1890, todavía capital aunque no ya al día, citaremos, entre obras más recientes:

Unity and Variety in Muslim Civilisation, miscelánea publicada por GUST. E. VON GRÜNEBAUM, Chicago, 1955.

Classicisme et déclin cultural dans l'histoire de l'Islam, actas del Symposium de Burdeos organizado por ROBERT BRUNSCHVIG y G. E. VON GRÜNEBAUM, París, 1957.

AHMAD AMIN, *Fadjr al-Islam, Duha al-Islam, Zuhr al-Islam*, 7 vols., El Cairo, 1942-1949.

LOUIS GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, París, 1967; íd., *La Cité musumane*, París, 1954.

JOSEPH SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964; resumido parcialmente en francés, *Esquisse d'une histoire du Droit musulman*, París, 1952.

HENRI LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, París, 1965.

GUST. E. VON GRÜNEBAUM, *L'Islam médiéval*, París, 1964; trad. francesa mediocre de una obra esencial cuyas ediciones inglesas y alemanas son preferibles.

HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964 (punto de vista de šī'í moderno pero de gran interés).

LOUIS MASSIGNON y ROGER ARNALDEZ, *La science arabe*, en la *Histoire générale des Sciences* publicada por RENÉ TATON, París, 1957.

ANTOINE FATTAL, *Le statut des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.

S. D. GOITEN, *Jews and Arabs, their contacts through the ages*, Nueva York, 1955.

S. D. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 2.ª edic., vols. 3-8, Nueva York, 1957-59; trad. francesa bajo el título *Histoire d'Israel*, París, 1960.

ANDRÉ MIQUEL, *La geographie humaine du monde musulman jusqu'au XIe siècle*, París, 1967.

CHARLES PELLAT, *Langue et littérature arabes*, París, 1952.

H. A. R. GIBB, *Arabic literature, an Introduction*, 2.ª edic., Oxford, 1963.

FRANCESCO GABRIELLI, *La letteratura araba*, Milán, 1967.

JAN RYPKA, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959; trad. inglesa, 1968.

AL. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Milán, 1968.

AL. BOMBACI, *Storia della letteratura turca*, Milán, 1956; trad. francesa aumentada, París, 1967.

FRANZ ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, 2.ª edic., Leiden, 1968.

Historians of the Middle Eats, edit. B. LEWIS y P. M. HOLT, Londres, 1962.

JANINE SOURDEL-THOMINE, *L'art musulman*, en *Encyclopédie de la Pléiade Histoire de l'art*, I, París, 1961.

KATHARINA OTTO-DORN, *Die Kunst des Islams*, Baden-Baden, 1964; trad. francesa, *L'art de l'Islam*, París, 1967.
ARTHUR UPHAM POPE, *A Survey of Persian Art*, 12 vols., Londres, 1938-1939.
RICHARD ETTINGHAUSEN, *La peinture arabe*, trad. del inglés, París, 1967.
BASIL GRAY, *La peinture persane*, trad. del inglés, París, 1967.
WILHELM HEYD, *Histoire du commerce du Levant*, 2 vols., trad. francesa, París, 1885; reimpr., 1955.

BIBLIOGRAFIA POR PERIODOS

LOS ARABES ANTES DEL ISLAM

Una buena puesta a punto con indicaciones bibliográficas esenciales (G. RYCKMANS, A. GROHMANN, JACQUELINE PIRENNE, etc.) en el primer capítulo, de MAXIME RODINSON, de la *Encyclopédie de la Pléiade Histoire Universelle*, II, *De l'Islam à la Réforme*, París, 1965. Consultar también los artículos *Arab* y *Badw*, en la *Enciclopedia del Islam.*
Se puede también citar a HENRI LAMMENS, *Le berceau de l'Islam, L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, Roma, 1914; *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyruth, 1924.
RENÉ DUSSAUD, *Les arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955.

MAHOMA Y EL CORAN

TOR ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. del sueco, París, 1945.
MONTGOMERY WATT, *Muhammad at Mecca, Muhammad at Medina;* trad. al francés con el mismo título, París, 1950, 1960.
MAURICE GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, París, 1957, 2.ª edic., 1968. Detallado.
MAXIME RODINSON, *Mahomet*, París, 1961, 2.ª edic., 1968; puesto al día.
Le Coran, trad. RÉGIS BLACHERE, 3 vols. (el primero, *Introduction)*, París, 1947-1950; del mismo autor, breve resumen en «Que Sais-je», *Le Coran*, 1967.
La obra de base para estudio del Corán sigue siendo: THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Korans*, 3 vols. (el 3.º de G. BERGSTRASSER y O. PRETZPI, en la revisión de F. SCHWALLY, Leipzig, 1909-1938; reimpr. Hildesheim, 1961.

LOS PRIMEROS CALIFAS Y LOS OMEYAS

LEONE CAETANI, *Annali dell'Islam*, 10 vols. folio, Milán, 1905-1926, da una relación detallada de todas las fuentes entonces accesibles para el estudio del período 622-661; *Cronografia dell'Islam*, para el período omeya da la referencia en las fuentes, acontecimiento por acontecimiento.
Los trabajos de base siguen siendo los de JULIUS WELLHAUSEN, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, en sus *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, Berlín, 1899, y sobre todo para el período omeya, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlín, 1902 (existe también en trad. inglesa), reimpreso en 1960.

Entre los estudios especiales conservan un interés los de HENRI LAMMENS, «Etudes sur le regne de Moawiya», en *Melanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, I-III, 1906-1908; *Le Califat de Yazid I, ibid.*, IV-V, 1910, 1911; *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.
Y los artículos, también para los tres siglos siguientes, de CARL BECKER reunidos en sus *Islamstudien*, I, Leipzig, 1924, así como HAROLD I. BELL, «The administration of Egipt under the Umayyad Caliphs», en *Byzantinische Zeitschrift*, 1928 (a completar por diversos estudios de AD. GROHMAN, sobre todo en *Archiv Orientalny*, Praga, 1930.

Más reciente y de gran interés:

EKKEHARD EICKHOFF, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland, Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Herrschaft*, 2.ª edic., Berlín, 1966.
DANIEL C. DENNETT, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass., 1950.

Para la literatura y el arte:

REGIS BLACHERE, *Histoire de la littérature arabe*, 3 vols., París, 1952-1966.
K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture* (hasta los Tuluníes), 2 vols. folio, Oxford, 1932-1940.

PERIODO 'ABBASI, HISTORIA GENERAL Y CULTURAL

CLAUDE CAHEN, «Points de vue sur la Révolution abbaside», en *Revue Historique*, 1963; *Leçons d'histoire musulmane*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1957.
AL. VASILIEV, *Byzance et les arabes*, trad. del ruso al francés completamente refundida bajo la dirección de HENRI GREGOIRE con la colaboración, sobre todo, de MARIUS CANARD, I y II, 1-2; el vol. III lo constituye ERNST HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, 363-1071; Bruselas, 1935-1968.
DOMINIQUE SOURDEL, *Le vizirat abbaside*, 2 vols., Damasco, 1959-1960.
FR. LOKKEGAARD, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhague, 1950.
GHOLAM H. SADIGUI, *Les mouvements religieux iraniens au II et au III siècle*, París, 1938 (un poco parcial).
Encyclopédie de l'Islam, artículos *Dariba, Diwan, Djizya, Hisba*, etc.
L'elaboration de l'Islam, Actes du Colloque de Strasbourg, 1951-61.
CORN. VAN ARENDONK, *Les débuts de l'imamat zaydite au Yemen*, trad. francesa del holandés, Leiden, 1960.
WILFRED MADELUNG, *Der Imam al-Qasim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlín, 1965.
CHARLES PELLAT, *Le milieu basrien et la formation de Djahiz*, París, 1953.
MORITZ STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, 1889-96; reimpr. Graz, 1960.
RICHARD WALZER, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.
FRANZ ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich-Stuttgart, 1965.
ERNST HERZFELD, *Geschichte der Stadt Samarra*, Berlín, 1948.

ECONOMIA Y SOCIEDAD HASTA EL SIGLO XI

CL. CAHEN, «Leçons», II; «L'evolution de l'iqtā'», en *Annales,* ESC, 1953; «Mouvements populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age», en *Arabica,* 1958-1959 y aparte 1960; «Quelques problemes concernant l'expansion économique musulmanes au Moyen Age», en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* Spoleto, 1965, vol. I.

FRANZ TAESCHNER, «Futuwwa», etc., en *Schweizerisches Archiv für Volskunde,* 1956.

ANN. K. S. LAMBTON, *Landlords and Peasants in Persia,* Londres, 1953.

Encyclopédie de l'Islam, artículos *hisba, futuwwa, tiraz* (también en el Suplemento).

S. D. GOITEN, *Studies in Islamic History and Institutions,* Leiden, 1966.

MAXIME RODINSON, *Islam et Capitalisme,* París, 1966.

ARCHIBALD R. LEWIS, *Naval Power and Trade in the Mediterranean,* Princeton, 1951.

GEORGE FADLO HOURANI, *Arab Seafaring in the Indian Ocean,* Princeton, 1951.

A. FAHMY, *Arab Seapower in the Eastern Mediterranean,* 1.ª edic., 1950; 2.ª edic., Londres, 1967.

LA EVOLUCION DE LOS SIGLOS IX Y XI

ADAM MEZ, *Die Renaissanz des Islams,* Heidelberg, 1922 (existe también traducción inglesa, española y árabe).

CL. CAHEN, «Leçons» (cf. *supra),* III.

S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society,* I, *Economic Foundations,* Berkeley, 1967; de capital importancia.

MOHSEN AZIZI, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran,* París, 1938.

Encyclopédie de l'Islam, art. *Buyides.*

HERBERT BUSSE, *Die Buyiden in Iraq,* Hamburgo, 1968.

ZAKI MOH. HASSAN, *Les Tulunides,* París, 1933.

MARIUS CANARD, *Histoire de la dynastie des Hamdanides,* vol. I, Argel, 1951.

CLIFFORD EDM. BOSWORTH, *The Ghazbawids,* Edimburgo, 1965.

HENRI TERRASSE, *Histoire du Maroc,* vol. I, Casablanca, 1949.

MOH. TALBI, *L'émirat aghlabide,* vol. I, París, 1967.

MICHELE AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia,* 2.ª edic., 3 vols., Catania, 1933-1939.

A. MAGID, *Nuzūm al-Fāṭimiyīn,* 2 vols., El Cairo, 1955.

RASHID AL-BARAWI, *Ḥayat Miṣr al-Iqtiṣadiya fī 'ahd al-Fāṭimiyīn,* El Cairo, 1968.

ABDALAZIZ AL-DURI, *Ta'rīj al-Irāq al-Iqtisādī fī-l-qarn al-rābī',* Bagdad, 1948.

HENRI LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Batta,* Damasco, 1958.

GEORGE MAKDISI, «al-Ash'ardi and the Asharites in Islamic religious history», en *Studia Islamica,* XVII-XVIII, París y Nueva York, 1962-63.

BERNARD LEWIS, *The Origins of Ismailism,* Cambridge, 1940.

WILFRED MADELUNG, «Das Imamat in der frühismailitischen Lehre», en *Der Islam,* 1961-1962.

LOUIS MASSIGNON, *La passion d'al-Halladj*, París, 1932.
SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des Druses*, 2 vols., París, 1838; reimpr. París, 1964.
ANNA-MARIE GOICHON, *Avicenne et son influence en Europe médievale*, París, 1953.
MOHAMMED ARKOUN, *Miskawayh*, París, 1969.
K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols., Oxford, 1952-59.

LOS NUEVOS IMPERIOS (SIGLOS XI-XIII)

Se puede encontrar una iniciación a los estudios turcos de la edición turca de la Enciclopedia del Islam, *Islam Ansiklopedisi*, que llega hasta la letra S, y en los vols. 1-5, *Turkologie*, del *Handbuch der Orientalistik*. Los *Philologiae Turcicae Fundamenta*, de los cuales han salido ya dos volúmenes consagrados a la lengua y la literatura turca, Wiesbaden, 1959-64, comprenderán un volumen de historia.
W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, trad. del alemán, a su vez trad. del turco, París, 1946, sigue siendo un resumen sugestivo.
A History of the Crusades, ed. KENNETH M. SETTON, aparecidos ya dos volúmenes en Filadelfia, 1958-1962, contiene capítulos sobre el contexto musulmán en particular de CL. CAHEN (Irán, Anatolia) y H. A. R. GIBB (Siria, Egipto).
CL. CAHEN, *Preottoman Turkey*, Londres, 1968.
STEVEN RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge, 1951-1954, preferible a RENÉ GROUSSET, *Histoire des Croisades*, París, 1936-1938. *Le Royaume de Jérusalem*, de JOSUAH PRAWER, acaba de aparecer trad. al francés del hebreo; es la obra más al día, pero se ocupa poco del Oriente musulmán. Este, por el contrario, es el centro que toma EMMANUEL SIVAN, *L'Islam et la Croisade*, París, 1969.
JEAN SAUVAGET, *Alep*, 2 vols., París, 1941; es importante sobre todo para este período.
NIKITA ELISEEFF, *Nur ad-Din*, 3 vols., París, 1967.
Encyclopédie de l'Islam, artículo *Ayyūbides*.
HANS L. GOTTSCHALK, *al-Malik al-Kamil*, Wiesbaden, 1958.
MARSHALL G. S. HODGSON, *The Order of the Assassins*, La Haya, 1955.
BERNARD LEWIS, *The Assassins*, Londres, 1968.
HADY ROGER IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vols., París, 1962.
RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid, 1929.
JACINTO BOSCH VILA, *Los almorávides*, Tetuán, 1956.
AMBROSIO HUICI MIRANDA, *Historia política del Imperio almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-57.
ROGER LE TOURNEAU, *The Almohad Movement in North Africa*, Princeton, 1969.
U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nell XII e XII secolo*, Roma, 1944.
NORMAND DANIEL, *Islam and the West, the making of an image*, Edinburgo, 1964.
ROGER ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm*, París, 1956.
GEORGES MARCAIS, *La architecture musulmane d'Occident*, París, 1954.

HENRI TERRASSE, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, París, 1934.
HENRI PERES, *La poésie andalouse en arabe classique*, 2.ª ed., París, 1955.

DE LOS MONGOLES A LOS OTOMANOS Y OCCIDENTE CONTEMPORANEO

BERTOLD SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 3.ª ed., Berlín, 1968.
HENRI LAOUST, *Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiyya*, El Cairo, 1939.
IRA M. LAPIDUS, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge Mass, 1967.
DAVID AYALON, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, Londres, 1956.
AHMAD DARRAGH, *L'Egypte sous le règne de Barsbay*, Damasco, 1961.
PAUL WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londres, 1938.
M. FUAD KÖPRÜLÜ, *Les origines de l'Empire Ottoman*, París, 1937.
ERNST WERNER, *Die Geburt einer Grossmacht, Die Osmanen*, Leipzig, 1967.
ROBERT BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vols., París, 1940-1947.
ROGER LE TOURNEAU, *Fes in the Age of the Marinids*, Norman (Oklahoma), 1964.
RAYMOND MAUNY, *L'Ouest africain au Moyen Age*, Dakar, 1959.
E. W. MOVILL, *The Golden Trade of the Moors*, Londres, 1957.
PAUL BERTHIER, *Les anciennes sucreries du Maroc*, 2 vols., Rabat, 1969.
R. S. SERJEANT, *The Portuguese of the South Arabian Coast*, Cambridge, 1967.
MUHSIN MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres, 1957.

Apéndice Bibliográfico

En el presente volumen de la HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI, dedicado de modo general al mundo islámico, creemos necesario ofrecer al lector una información más amplia sobre los temas específicos de la historia de nuestro país. Por ello, como en anteriores volúmenes; incluimos unas notas bibliográficas que, sin pretender ser exhaustivas, hacen sin embargo referencia a los estudios más interesantes sobre la España Islámica.

Los apéndices de los volúmenes X y XI de esta obra, en los que se recoge lo más sustantivo de lo escrito sobre la historia de medievo cristiano español, proporcionarán al lector el marco en el cual debe llevarse a cabo el estudio de la España Islámica. Ello nos exime de hacer repeticiones inútiles, y nos permite ceñirnos de modo más adecuado a nuestro tema.

1. REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

Creemos indispensable el manejo del *Indice Histórico Español*, que desde 1953 viene publicando el Centro de Estudios Históricos Internacionales de la Universidad de Barcelona, en el que figura información bibliográfica de carácter mundial.

Imprescindible también nos parece la consulta de las *Fuentes de la historia española e hispanoamericana* (3.ª edic., vol. I, pp. 133-159), de Benito SANCHEZ ALONSO.

Los volúmenes IV y V de la *Historia de España* que dirigiera MENENDEZ PIDAL, fueron redactados por E. LEVI PROVENÇAL. En ellos el lector encontrará referencias exhaustivas sobre lo escrito acerca de los islamitas españoles hasta 1031.

Recomendamos igualmente la consulta de las bibliografías que se ofrecen al comienzo de las obras de Luis GARCIA DE VALDEAVELLANO, *Historia de España I. De los orígenes a la baja Edad Media* (2.ª edic., 1955, 2 vols.) y *Curso de la Historia de las Instituciones Españolas. De los orígenes al final de la Edad Media* (2.ª edic., 1968), esta última enfocada preferentemente a los aspectos institucionales.

2. MANUALES E HISTORIAS GENERALES

a) *Obras de Carácter General*

En primer lugar hemos de destacar por su importancia y utilidad la *Encyclopédie de l'Islam. Dictionaire géographique, etnographique et biographique des peuples musulmans* (Leyden, 1914-38) que fue publicado bajo dirección de Th. HOUTSMA, R. BASSET y W. ARNOLD. La obra se compone de cuatro volúmenes más uno de apéndices, y se halla en la actualidad en vías de nueva edición.

El volumen III de *The Cambridge Medieval History* (Cambridge, 1922) contiene un capítulo de GONZALEZ PALENCIA («The Western Caliphate», pp. 400-42) de apreciable utilidad.

Destacamos también para la comprensión de la expansión musulmana dentro del marco general de los movimientos de pueblos

de la alta Edad Media las obras de HALPHEN, *Les Barbares* (París, 1930) y *L'essor de l'Europe* (París, 1932), ambas excelentes.

Sin embargo, *The legacy of Islam*, que fue editado en Oxford en 1931 bajo la dirección de Th. ARNOLD y A. GUILLAUME, contiene un capítulo sobre España de J. B. TREND, bastante discutible.

Les invasions barbares, de F. LOT (París, 1937) ofrece puntos de vista sobre la invasión de España por los árabes frecuentemente criticadas. Toda su documentación se basa en las obras de LEVI PROVENCAL.

b) *Obras de Carácter Monográfico sobre la España Musulmana*

Para la historia anterior a 1031 existe una documentada tradición historiográfica constituida por Reinhardt DOZY y Evariste LEVI PROVENÇAL. Al primero se debe la *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'a la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)* (4 vols., 1861). Una nueva edición puesta al día por LEVI PROVENÇAL fue publicada en Leyden en 1932. Esta obra clásica fue traducida al castellano y anotada por F. de CASTRO en 1877, existiendo una traducción posterior, de 1920, llevada a cabo por Magdalena S. FUENTES. Del mismo autor son las *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le Moyen Age* (3.ª edic., París-Leyden, 1881, 2 vols.). Colección de trabajos entre los que figuran algunos de especial interés, como los dedicados al Cid o a las incursiones normandas en la península. Fueron traducidos al castellano por A. MACHADO ALVAREZ.

La obra de DOZY fue continuada por Evariste LEVI PROVENÇAL, cuya *Histoire de l'Espagne musulmane* es indiscutiblemente lo mejor escrito sobre el tema. Se compone de tres volúmenes: *I. La conquête et l'Emirat hispano-muayyade (711-912)*, París, 1950; *II. Le Califat umayyade de Cordue (712-1031)*, París, 1950 y *III. Le Siècle du Califat de Cordue*, París, 1953. Su traducción al castellano, forma los volúmenes IV y V de la *Historia de España* dirigida por MENENDEZ PIDAL. El primero de ellos, *La España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba* (711-1031) fue traducido e introducido por Emilio GARCIA GOMEZ (Madrid, Espasa-Calpe, 1950, XLIV + 523 pp.). El segundo, dedicado a las Instituciones y vida social e intelectual, contiene además unas páginas dedicadas al arte Califal debidas a la pluma de Leopoldo TORRES BALBAS (Madrid, Espasa-Calpe, 1957. XXIV + 838 pp.).

No existen para períodos posteriores a 1031 obras de igual categoría con las que continuar el estudio de la España Musulmana. Sin embargo, entre las que estudian un período concreto de esta historia, destaca la de Ambrosio HUICI MIRANDA, *Historia política del Imperio almohade* (Tetuán, 1956-57).

Colecciones de trabajos sobre distintos temas de distintas épocas son los de F. CODERA, *Estudios críticos de Historia árabe-española* (Zaragoza y Madrid, 1903-1917, 3 vols.), serios y bien documentados.

Destacan también los de J. RIBERA TARRAGO, *Disertaciones y Opúsculos* (Madrid, 1928, 2 vols.) en los que se reúne lo mejor del autor.

A Angel GONZALEZ PALENCIA, debemos el libro *El Islam y Occidente* (Madrid, 1931) en el que se estudian las principales influencias que confluyen en nuestro país. También suyo, es el pequeño manual *Historia de la España Musulmana* (3.ª edic., Barcelona, 1932) útil y clásico.

De pequeño tamaño, pero de lectura imprescindible es el libro *La civilización árabe en España*, de E. LEVI PROVENÇAL (Madrid,

Espasa-Calpe, 1969, 3.ª edic.) bien traducido por Isidro de las CAGIGAS.

Recientemente se ha publicado en nuestro país y también de carácter manual la obra de W. M. WATT, *Historia de la España Islámica* (Madrid, Alianza Editorial, 1970, 221 pp.).

Finalmente, queremos hacer referencia a la conocida polémica Américo CASTRO-SANCHEZ ALBORNOZ, en torno al papel y trascendencia de la presencia islámica, en la península. Tal polémica, se centra fundamentalmente en *La realidad histórica de España* (México, 1954, 684 pp., sobre todo caps. IV a IX) del primero de los autores citados, y *España, un enigma histórico* (Buenos Aires, 1956, 2 vols., del que interesan sobre todo, vol. I, caps. III a VII y vol. II, caps. XII y XVI) del último.

3. ECONOMIA Y SOCIEDAD

a) *Obras generales*

Destacamos en primer lugar el trabajo de Claude CAHEN, *L'histoire economique et social de l'Orient musulman medieval* (Studia Islamica, 3, 1953), como marco de referencia en el que cobrará más sentido el artículo de LEVI PROVENÇAL «La vie economique de l'Espagne musulmane au Xè siècle» *(Revue Historique*, 1931). Más recientes, son los libros de S. M. IMAMUDDIN, *The economic History of Spain under the Umayyads* (Asiatic Society of Pakistan. Dacca, 1963) y *Some aspects of the socioeconomic and cultural history of muslim Spain* (Leyden, 1965), ambos muy discutidos y, a veces, excesivamente criticados.

Para el estudio de las relaciones entre feudalismo y musulmanes ofrece gran interés la obra de J. CALMETTE, *Le monde feodal* (París, 1934), que ofrece además excelentes bibliografías. Y de forma más concreta, el artículo de Paul WITTECK, «La feodalité Musulmane» *(Recueils de la societé Jean Bodin.* I. *Les liens de vasalité et les inmunités*, 2.ª ed., Bruselas, 1958, pp. 147-152).

Por último es de destacar la obra póstuma de H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne* (Bruselas-París, 1937) que tantas polémicas ha levantado sobre la interpretación económica general de medievo europeo.

b) *Demografía*

Existen pocos trabajos sobre los aspectos demográficos de la historia de la España islámica. Los movimientos de población que tienen lugar como conecuencia de la invasión, han sido estudiados por Jacinto BOCH VILA en sus trabajos «El elemento humano norteafricano en la historia de la España musulmana» *(Cuad. de la Bibl. Esp. de Tetuán*, n.º 2, 1964, pp. 18-37) y «Establecimiento de grupos humanos norteafricanos en la Península Ibérica a raíz de la invasión musulmana» *(Atti del I Congreso Internazionale di studi Nord-Africani*, pp. 146-61). TORRES BALBAS se ha preocupado por los problemas demográficos urbanos en su trabajo «Extensión y demografía de las ciudades musulmanas» *(Studia Islamica* III, 1955). Por último, un trabajo de demografía regional ha sido escrito por Pierre GUICHARD con el título «Le peuplement de la region de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane» *(Melanges de la Casa de Velázquez*, V, París, 1969, pp. 103-158).

c) *Agricultura*

Especial interés por este tema ha mostrado el investigador MILLAS VALLICROSA, a quien debemos en primer lugar «Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe» *(Al-Andalus*, 19, 1954), donde el lector encontrará abundante información sobre la literatura de la época dedicada al tema. Sus «Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Hayyay y de Abu-l-Jayr» *(Al-Andalus*, 20, 1955), así como «Un manuscrito árabe de la obra de agricultura de Ibn Wafid» *(Tamuda*, 2, 1954) pueden ser muestras de su valiosa aportación. Más antiguos, aunque de gran interés son los *Apuntes y noticias sobre la agricultura de los árabes españoles* (Zamora, 1876), de A. GARCIA MACEIRA y el trabajo de carácter más local de BELLVER-DEL CACHO, *Influencia que ejerció la dominación de los árabes en la agricultura, industria y comercio de la provincia de Castellón* (Valencia, 1890). Finalmente es de destacar el trabajo del geógrafo francés J. BRUNHES, *L'irrigation dans la Peninsule Iberique et dans l'Afrique du Nord* (París, 1902).

d) *Comercio y Moneda*

Poco se ha escrito sobre las relaciones comerciales del Islam español, y entre ello lo más importante son los trabajos del conde de MAS LATRIE, *Relations et commerce de l'Afrique Septentrionale au Mogreb avec les nations chretiennes du Moyen Age* (1876); de Emilio GARCIA GOMEZ «Unas 'Ordenanzas' del zoco del s. IX. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados de 'Hisba', por un autor andaluz» *(Al-Andalus*, 22, 1957, pp. 253-316), de carácter institucional. Y por último el de TORRES BALBAS «Las Alhóndigas hispano-musulmanas y el Corral del Carbón de Granada» *(Al-Andalus*, 11, 1946, pp. 447-480), donde se hace referencia a esta interesante institución.

Los trabajos sobre numismática son, sin embargo, abundantes. El problema se trata de modo general en los conocidos libros de Felipe MATEU LLOPIS, *La moneda española. Breve historia monetaria de España* (Barcelona, 1946. V. pp. 99-121; 163-67 y 195-97) y en el de Octavio GIL FARRES, *Historia de la moneda española* (Madrid, 1959, v. pp. 103-23). Trabajo más monográfico es el libro de F. CODERA, *Tratado de numismática arábigo-española* (Madrid, 1879), así como los de G. C. MILES, *The Coniage of the Umayyads in Spain* (New York, 1950), el de Pío BELTRAM, *El sistema monetario del Califato de Córdoba* (Ligarzas, 1. Valencia, 1968, pp. 7-77) y el de Antonio PRIETO VIVES «La reforma numismática de los Almohades» (En *Miscelánea de Estudios y textos árabes*. Madrid, 1915).

También son escasos los trabajos sobre precios y salarios, siendo de destacar «Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux X et XI siècles» *(Annales. Econnomies. Societés. Civilisations.* XX, 1965, pp. 664-779), de E. ASHTOR.

e) *Hacienda*

Recomendamos el estudio de Isabel ALVAREZ DE CIENFUEGOS «Régimen tributario de reino mudéjar de Granada (La Hacienda de los nazaríes granadinos)» (en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, VIII. Granada, 1959, pp. 99-124), así como el de Miguel Angel LADERO «Dos temas de la Granada nazarí: I El duro fisco de los Emires.

II Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión» (en *Hispania.* Anexos n.º 3: La sociedad castellana en la baja Edad Media. Madrid, 1969, pp. 321-46). Ambos trabajos van referidos solamente al último período de la historia del Islam en España.

f) *La Sociedad*

Existe una abundante literatura sobre los problemas de la situación y circunstancias de los diversos grupos étnicos y sociales en la España musulmana, destacando sobre todo la dedicada al problema de los mozárabes. Miguel LAFUENTE ALCANTARA ingresó en la Real Academia de la Historia con un discurso titulado «Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la mozárabe en la Edad Media» (Madrid, 1847). Casi veinte años después aparecería la obra de Francisco CODERA, *Mozárabes, su condición social y política* (Lérida, 1866). Pero las dos obras de carácter monumental sobre el tema se las debemos a F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España,* que apareció en Madrid entre 1897 y 1903 y a Isidro de las CAGIGAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española* (Madrid, 1947-49, 2 vols.). El primer volumen se dedica al estudio de los mozárabes, mientras que el segundo trata de los mudéjares.

De carácter local son las obras de Roque CHABAS «Los Mozárabes valencianos» *(Boletín de la Real Academia de la Historia,* XVIII, 1891, pp. 19 y sigs.). L. BOUVAT «Les Mozarabes de Tolede» *(Journal Asiatique,* CXX, París, 1932, pp. 309-25) y Federico BALAGUER «Notas documentales sobre los Mozárabes oscenses» *(Estudios Edad Media de la Corona de Aragón,* II, Zaragoza, 1946, pp. 397-416).

g) *La ciudad*

Desde un punto de vista institucional destaca el artículo que R. BRUNSWIG escribiera para la *Revue d'Etudes Islamiques,* n.º 15 con el título «Urbanisme medieval et Droit musulman» en 1947. Desde un punto de vista económico CARANDE analizó el problema en su artículo «La huella económica de las capitales hispano-musulmanas» *(Moneda y Crédito,* n.º 29, 1949, pp. 3 y sigs.). La obra de Luis GARDET, *La cité musulmane* (París, 1954) da una visión general sobre el problema. Pero sin duda alguna ha sido TORRES BALBAS quien ha mostrado una atención mayor y nos ofrece una literatura más abundante sobre el tema. A continuación damos una selección de sus trabajos ordenada cronológicamente: «Las ciudades hispano-musulmanas y su urbanización» *(Rev. Est. Vida Local,* I, Madrid, 1942, pp. 59-80; «Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispano-musulmanas» *(Al-Andalus,* 1947); «Alcaicerías hispano-musulmanas» *(Al-Andalus,* XIV, 1949, pp. 441-455); «Los contornos de las ciudades hispano-musulmanas» *(Al-Andalus,* XV, 1950, pp. 437-86); «Estructura de las ciudades hispano-musulmanas: La medina, los arrabales y los barrios» *(Al-Andalus,* 1953, pp. 149 y sigs.); «Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval» (Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1954); «Mozarabías y Juderías en las ciudades hispano-musulmanas» *(Al-Andalus,* XIX, 1954); «Ciudades yermas hispano-musulmanas» (Madrid, 1957) y «Almería islámica» *(Al-Andalus,* XXII, 1957, pp. 411-53).

4. INSTITUCIONES

De imprescindible utilización es el citado tomo V de la Historia dirigida por MENENDEZ PIDAL, así como el trabajo, también de LEVI PROVENÇAL, «L'Espagne musulmane au Xè siècle. Institutions et vie sociale» (París, 1932). M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES escribió, en 1925, *Les institutions musulmanes*, obra también de gran importancia sobre el tema. Pocos años después el autor español LOPEZ ORTIZ escribiría su *Derecho Musulmán* (Barcelona, 1932), así como «La Jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes en España», artículo que apareció en el *Anuario de Historia del Derecho Español* (IX, 1932, pp. 213-48), y el más particular sobre «El tribunal de la Fe de los Omeyas cordobeses» *(Cruz y Raya*, II, 1933, pp. 35-39). Sobre la interacción de religión y derecho de forma específica, son importantes el trabajo de GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam* (París, 1920) y el artículo del ya citado LOPEZ ORTIZ «La recepción de la escuela malequí en España» *(An. H.ª Dcho. Esp.*, vol. VII, 1930, pp. 1-167).

Las divisiones político-administrativas se estudian en: Hussain MONES «La división político-administrativa de la España Musulmana» *(Rev. Inst. Est. Islámicos*, V, 1957, pp. 79-135) y en Jacinto BOCH VILA, «Algunas consideraciones sobre 'Al-Tagr' en *Al-Andalus* y la división político-administrativa de la España Musulmana» *(Etudes d'orientalisme dediées a la memoire de Levi Provençal*, II, París, 1962, pp. 23-33).

5. RELIGION, ARTE Y CULTURA

Quizá el mayor especialista en el tema de la religión islámica es Th. W. ARNOLD, cuya obra, *Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith* (2.ª ed., Londres, 1913), es de lectura imprescindible. En nuestro país ha sido probablemente M. ASIN PALACIOS quien más interés ha mostrado por los problemas religiosos de la civilización hispano-musulmana. Entre sus obras destacamos: *Aben Hazam de Córdoba y su Historia de las Ideas Religiosas* (Vol. I, Madrid, 1927), que constituye una excelente monografía, y *El Islam Cristianizado* (Madrid, 1931).

Existe una abundante bibliografía sobre el arte y literatura islámica. En este apartado, pues, haremos solamente mención de las obras a nuestro juicio más importantes, en las que el lector podrá encontrar abundantes referencias bibliográficas.

Obra fundamental para la historia del arte hispano-moresco, con resúmenes históricos verdaderamente notables, es el *Manuel d'art musulman. L'architecture. Tunisie, Algerie, Maroc, Espagne, Sicile* (París, 1926-27, 2 vols.), de MARÇAIS. Pero superior aún, y, además, magníficamente ilustrado es el libro del hispanista francés H. TERRASSE, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIè siècle* (París, 1932). Otras obras importantes son las de A. MEZ, *El renacimiento del Islam*, muy bien traducida por S. VILA, publicada en Madrid-Granada en 1936. Por su significación en los estudios sobre el origen del románico, destaca el trabajo de MALE, *Art et artistes du Moyen Age* (París, 1927). Un estudio de calidad sobre Toledo, editado en la Colección «Les Villes d'art célèbres» fue escrito en 1925 por E. LAMBERT, M. M. ANTUÑA en su libro *Sevilla y sus monumentos árabes* (San Lorenzo de El Escorial, 1930) presenta la edición y traducción de los pasajes de la Historia de Ibn Sãhib as-Sãlãt relativos a las construcciones almohades en Sevilla. A TORRES BALBAS de-

bemos el apéndice ya citado sobre arte califal que aparece en el tomo V de la historia dirigida por MENENDEZ PIDAL, destacando también su artículo sobre «Ampliación y tamaño de las mezquitas» (*Al-Andalus*, XXI, 1956, pp. 339-352). Por último, los influencias musulmanas en el arte mozárabe fueron estudiadas por GOMEZ MORENO en *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI*, que vio luz en Madrid en 1919.

Son escasos los trabajos sobre el tema de la música árabe. Por ello sólo citaremos la obra del más destacado especialista en la materia, H. G. FARMER, *History of Arabian Music* (Londres, 1929).

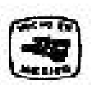
En los libros de DOZY y LEVI PROVENÇAL, así como en el de RIBERA TARRAGO, hay numerosas contribuciones que facilitan la comprensión de la literatura árabe que tratan de España, son de destacar las siguientes: REINOLD A. NICHOLSON, *Literary History of The Arabs* (2.ª ed., Cambridge, 1930, pp. 405-41); sir Hamilton GIBB, *Arabic Literature, an Introduction* (2.ª ed., Oxford, 1963, pp. 108-17 y 136-41); Francesco GABRIELI, *Storia della Letteratura araba* (Milán, 1951, pp. 163-76, 236-38, 247-54 y 262-69); J. M. ABD-EL-JALIL, *Histoire de la literature arabe* (2.ª ed., París, 1960, pp. 191-203).

En español el libro más famoso es la *Historia de la literatura arábigo-española*, de Angel GONZALEZ PALENCIA (2.ª ed., Madrid, 1945), que presenta, no obstante, el problema de transcribir los nombres árabes al modo tradicional español. Emilio GARCIA GOMEZ es, sin duda, entre los investigadores contemporáneos el más importante editor y traductor, así como también comentarista de poesía andaluza. Destacan entre sus obras: *Poesía arábigo-andaluza* (Madrid, 1952), *Cinco poetas musulmanes* (Madrid, 1944) y la excelente introducción a *Poemas arábigo-andaluces* (Madrid, 1930, 1943), donde presenta una visión general de todo el desarrollo de la poesía andaluza.

Para terminar, citaremos la obra de Henri PERES, *La poésie andalouse en arabe classique au XIè siècle* (París, 1937, 1953), obra que tiende a supervalorar los elementos no árabes y no islámicos. El núcleo de *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Troubadours*, de A. R. NYKL (Baltimore, 1946) es un panorama de la poesía de *Al-Andalus*, período por período, con datos biográficos de gran número de poetas y traducciones de pasajes seleccionados muchas veces de no muy buena calidad.

Indice de Ilustraciones

Indice Alfabético



impreso en editorial andrómeda, s. a.
av. año de juárez 226-local c/col. granjas san antonio
del. iztapalapa-09070 méxico, d. f.
dos mil ejemplares y sobrantes
31 de enero de 1985

Esta HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI, preparada y editada inicialmente por Fischer Verlag (Alemania), sigue un nuevo concepto: exponer la totalidad de los acontecimientos del mundo, dar todo su valor a la historia de los países y pueblos de Asia, Africa y América.

Resalta la cultura y la economía como fuerzas que condicionan la historia.

Saca a la luz el despertar de la humanidad a su propia conciencia.

En la HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI han contribuido ochenta destacados especialistas de todo el mundo.

Consta de 34 volúmenes, cada uno de ellos independiente, y abarca desde la prehistoria hasta la actualidad.



ISBN 968-23-0900-X